This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 07025278 2

LENOX LIBRARY

Bancroft Collection.
Purchased in 1893.

George Bancroft.

TRANSFER FROM LENOX.

YFE

Theologiſche Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe,

Großherzogl. Badiſchem Kirchenrath, ordentlichem Profeſſor der Theologie und Director des evangeliſch-proteſtantiſchen Prediger-Seminariums zu Heidelberg.

Zweiter Band.

Wittenberg, 1845.

In der Zimmermann'ſchen Buchhandlung.

g.o.H.

NEW YORK

Inhalt.

(Erster Theil, Erste Abtheilung, Vierter Abschnitt.)

	Seite
Zweites Hauptstück: Die besonderen Kreise der sittlichen Gemeinschaft, §. 292—417, ...	1—99
I. Die geschlechtliche Gemeinschaft oder die Ehe und die Familie, §. 292— 310, ...	1—19
II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben, §. 311—336, ...	20—38
III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben, §. 337—361, ...	39—56
IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben, §. 362—383, ...	57—77
V. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder das öffentliche Leben, §. 384—398, ...	78—88
VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher oder die Kirche, §. 399—417, ...	89—99
Drittes Hauptstück: Die Entwickelungsstadien der sittlichen Gemeinschaft, §. 418—474, ...	100—169
I. Die Familie, §. 418—422, ...	100—104
II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand, §. 423,	104—105
III. Die Völker, §. 424, ...	105
IV. Die bürgerliche Gesellschaft, §. 425—432, . . .	106—120
V. Der Staat, §. 433—452, ...	120—145
VI. Die Kirche, §. 453, ...	145—146
VII. Die einzelnen Staaten und der allgemeine Staatenorganismus, §. 454—463, ...	146—154
VIII. Das vollendete Reich Gottes, §. 464. 465, . . .	154—156
IX. Die letzten Dinge, §. 466—474, ...	156—169
Zweite Abtheilung: Das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit	170
Erster Abschnitt: Die Sünde, §. 475—525	170—251

	Seite
Erstes Hauptstück: Der Begriff der Sünde, §. 475—495, . .	170—210
Zweites Hauptstück: Die Entstehung der Sünde, §. 496—499, ...	211—227
Drittes Hauptstück: Das natürliche Sündenverderben, §. 500—525, ...	228—251
Zweiter Abschnitt: Die Erlösung, §. 526—609, ...	252—338
Erstes Hauptstück: Allgemeiner Begriff der Erlösung, §. 526—530, ...	252—263
Zweites Hauptstück: Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers, §. 531—543, ...	264—278
Drittes Hauptstück: Der Erlöser und sein Erlösungswerk, §. 544—568, ...	279—312
Viertes Hauptstück: Das Reich des Erlösers, §. 569—609, ...	313—338
Zweiter Theil: Die Tugendlehre	339
Erste Abtheilung: Die Tugend als abstractes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung	343
Erster Abschnitt: Das Wesen der Tugend, §. 612—644 .	343—362
I. Die materialen Begriffsbestimmungen, §. 612—629,	343—352
II. Die formalen Begriffsbestimmungen, §. 630—644,	352—362
Zweiter Abschnitt: Das System der Tugenden, §. 645—659,	363—375
Dritter Abschnitt: Die Entwickelungsverhältnisse der Tugend, §. 660—675, ...	376—383
Zweite Abtheilung: Die Tugend in ihrer concreten Wirklichkeit	384
Erster Abschnitt: Die Untugend des alten natürlichen Menschen, §. 676—748, ...	384—433
Erstes Hauptstück: Das Wesen der Untugend, §. 676—715, ...	384—404
I. Die materialen Begriffsbestimmungen, §. 676—688,	384—389
II. Die formalen Begriffsbestimmungen, §. 680—715,	389—404
Zweites Hauptstück: Das System der Untugenden, §. 716—732, ...	405—425
Drittes Hauptstück: Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend, §. 733—748, ...	426—433
Zweiter Abschnitt Die Tugend des neuen Menschen, §. 749—805, ...	434—485
Berichtigungen.	

Zweites Hauptstück.

Die besondren Kreise der sittlichen Gemeinschaft.

I. Die geschlechtliche Gemeinschaft oder die Ehe und die Familie.

§. 292. Die Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen ist schon primitiv auf natürliche Weise angelegt in der jedem von ihnen vermöge seiner Animalität von Natur inhärirenden geschlechtlichen Bestimmtheit und dem mit der Differenz der Geschlechter zugleich gegebenen Naturtriebe zur Geschlechtsvereinigung. Jedes der beiden Geschlechter ist nämlich für sich eine nicht nur einseitige, sondern auch wesentlich unvollständige Formation der menschlichen Natur, die erst in beiden zusammen ihre wesentliche Vollständigkeit hat. Daher ist es für beide Geschlechter ein ausdrückliches Naturbedürfniß, sich gegen einander und durch einander zu ergänzen durch Vereinigung mittelst der gegenseitigen Mittheilung ihres Geschlechtseigenthums an einander, und sie werden dazu schon durch einen unmittelbaren natürlichen Zug getrieben. Diese Ergänzung nun findet in der Geschlechtsverbindung statt, zunächst wie sie die materielle oder sinnliche ist. Denn der Proceß derselben ist wesentlich ein Aneignungsproceß (ein Proceß des individuell bestimmten Bildens), ein Proceß, vermöge dessen zwei Individuen (individuelle Personen) verschiedenen Geschlechts nicht nur eins von dem andern, sondern auch einander selbst gegenseitig aneignen, und so in individuell-persönliche Einheit, in die Einheit Einer individuellen Person zusammen gehn („Ein Fleisch" werden). Daher denn

auch die Producte dieses Aneignungsprocesses, die Kinder, wirkliches Eigenthum (nicht ein bloßer Eigenbesitz) der Eltern sind, wenigstens so lange, bis sie sich durch ihre eigne persönliche Entwickelung aus diesem ihrem ursprünglichen Verhältniß zu persönlicher Selbständigkeit hervorgearbeitet haben, — und zwar ein beiden Eltern schlechthin gemeinsames Eigenthum. So erhält sich in der Geschlechtsverbindung mittelst des Selbsterhaltungsacts des Individuums (denn das Aneignen ist wesentlich der Proceß der Selbsterhaltung, s. §. 228,) unmittelbar zugleich die Gattung selbst. Hierin liegt auch der innere Grund vor, weshalb grade die Geschlechtsgemeinschaft die letzte natürliche Grundlage aller menschlichen oder sittlichen Gemeinschaft bildet. Weil es nämlich (s. oben §. 218) wesentlich das individuell bestimmte Bilden oder das Aneignen ist, worauf letztlich das materielle und mithin auch das sittliche Leben des Individuums in seiner Erhaltung und Entwickelung causaliter beruht: so kann auch die primitive und fundamentale Form der menschlichen Gemeinschaft und ihr fundamentaler Lebensproceß nichts andres sein als das Sich gegenseitig aneignen der menschlichen Einzelwesen, welches eben in dem geschlechtlichen Verhältniß wesentlich statt hat.

Anm. 1. In der Geschlechtsverbindung ist das Individuum, das sonst immer nur das Subject des Aneignens ist, zugleich selbst das Object desselben. Die Conception aufseiten des Weibes ist die wirklich realisirte Aneignung im Proceß der Geschlechtsverbindung. Indem die Kinder das eigentliche Eigenthum (nämlich immer in der bestimmten §. 218 Ein für allemal festgestellten Bedeutung dieses Worts,) der Eltern sind, also mit zur (gemeinschaftlichen) individuellen Person dieser selbst gehören, findet zwischen beiden zualleroberst eine materiell-physische Einheit, eine reale Einheit des sinnlichen Lebens statt. Und zwar so, daß das Band derselben aufseiten der Eltern ein spezifisch engeres ist als aufseiten der Kinder. Denn die Kinder sind der Eltern Eigenthum, nicht aber auch umgekehrt die Eltern Eigenthum der Kinder. Hier deckt es sich auch auf, wie tief in der Natur der Sache selbst die patria potestas gegründet ist, nämlich in dem wirklichen Eigenthumsverhältniß der Kinder

zu den Eltern, — aber auch, wie sie durch dieses ihr Fundament selbst in sehr bestimmte Schranken eingeschlossen ist. Denn mit nichts in der Welt darf der Mensch — so paradox es auch klingen mag, — weniger frei schalten als mit seinem Eigenthum (nämlich in unserm Sinne).

Anm. 2. Eben darin, daß der Geschlechtsproceß wesentlich Aneignunsproceß ist, liegt der Grund der unbedingten sittlichen Verwerflichkeit der solitären und überhaupt der naturwidrigen Befriedigung des Geschlechtstriebs zutage, von dem Kant (Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 255 f. [B. 5.]) mit Recht bemerkt, daß es gar nicht leicht sei, ihn begrifflich nachzuweisen. Die einsame und überhaupt die naturwidrige Vollziehung der Geschlechtsfunction ist ja eben kein Aneignen, was die Geschlechtsverrichtung ihrem Begriff nach ist.

§. 293. Aber ein sittliches (sensu medio) ist das Geschlechtsverhältniß nur sofern das Sich gegenseitig ergänzen der verschiedenen Geschlechter nicht bloß ein materielles oder sinnliches, sondern zugleich ein sittliches ist, sofern es gegenseitige Mittheilung nicht bloß des sinnlichen, sondern ebenmäßig auch des sittlichen (beziehungsweise geistigen) Geschlechtseigenthums ist, also nicht bloß ein Sich ergänzen der materiellen Naturen, sondern auch der Persönlichkeiten (und mit diesen eo ipso auch der geistigen Naturen), d. h. nur sofern der Proceß der geschlechtlichen Aneignung des Individuums an das Individuum, in welchem es besteht, ein Proceß eines nicht bloß materiellen (sinnlichen), sondern wesentlich zugleich sittlichen, d. i. persönlichen Aneignens ist, wesentlich zugleich ein In die Einheit der individuellen Person eingehen der individuellen Persönlichkeiten (und mithin auch der geistigen Naturen) der geschlechtsverschiedenen Individuen. Hierzu aber sind die Bedingungen unmittelbar gegeben.

§. 294. Vermöge der in dem natürlichen Menschen gesetzten unmittelbaren Einigung der Persönlichkeit mit der materiellen Natur ist nämlich in dem menschlichen Einzelwesen die Geschlechtsdifferenz eine nicht bloß sinnlich-organische, und zwar beides somatische und psychische, sondern auch persönliche, deren

Eigenthümlichkeit ſich dann der Natur der Sache (vgl. oben §. 101.) gemäß eben in dem pſychiſchen Geſchlechtscharacter reflectirt und ausprägt. Durch das unmittelbare Verhältniß zu ihrer ſeruell beſtimmten materiellen Natur iſt auch die Perſönlichkeit in Jedem weſentlich ſeruell beſtimmt; und zwar durchdringt dieſe geſchlechtliche Beſtimmtheit, wie ſie durch den ganzen materiellen Naturorganismus hindurchgreift, ſo auch die ganze (individuelle) Perſönlichkeit, ſie eigenthümlich tingirend. Bei dem Weibe iſt im Vergleich mit dem Manne das Maaß des Beſtimmtwerdens der Perſönlichkeit durch die materielle Natur ein ſpezifiſch größeres und das Maaß des Beſtimmtwerdens der materiellen Natur durch die Perſönlichkeit ein ſpezifiſch geringeres. Daher herrſcht, beide Geſchlechter in ihrer normalen natürlichen Reife genommen, bei dem Manne die univerſelle Humanität vor, bei dem Weibe die Individualität. Bei dem Manne treten Sinn, näher Verſtandesſinn, und Kraft, näher Willenskraft, vorzugsweiſe hervor, bei dem Weibe Empfindung, näher Gefühl, und Trieb, näher Begehrung, — bei jenem die Vermögen in ihrer Mannichfaltigkeit, bei dieſem die Neigungen in gleicher Mannichfaltigkeit.*) Bei dieſer Duplicität der Geſchlechtsbeſtimmtheit als ſinnlich organiſcher (pſychiſcher ſowohl als ſomatiſcher) und perſönlicher iſt die ſittliche Aufgabe die vollſtändige Zueignung jener an dieſe. Erſt durch dieſe Zueignung wird der natürliche Geſchlechtscharacter ein Sittliches. Dieſe Verſittlichung deſſelben iſt dann zugleich die volle Entwickelung der perſönlichen Geſchlechtsbeſtimmtheit. Gegen das Hervortreten des Sinnlich geſchlechtlichen als ſolchen reagirt auch das ſittliche Gefühl unmittelbar; und dieſe ſittliche Reaction gegen daſſelbe iſt eben die Schaam**), deren primitive Form die geſchlechtliche Schaam iſt.

Anm. 1. Vermöge der angedeuteten Eigenthümlichkeit des weiblichen Geſchlechtscharacters iſt dann auch das Weib vorzugsweiſe auf die ſittliche Sphäre gewieſen, in der die unmittelbare Natureinheit der Perſönlichkeit und der materiellen Natur entſchieden vorwaltet, die Familie, und ebenſo dieſe wiederum ganz überwiegend auf das weibliche Geſchlecht.

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 16 ff. 51, u. Hirſcher, Chr. Moral, II, S. 453—455.

**) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 19 ff.

Eben deshalb excellirt auch das Weib ganz besonders in denjenigen sittlichen Functionen, in welchen die materielle Natur vorwiegt, den individuell bestimmten, der Kunst (nämlich in ihrer unmittelbaren Form, s. §. 315. 324 f,) und der Geselligkeit.

Anm. 2. Wegen des §. 69. 70. 101. erörterten Verhältnisses ist die persönliche Geschlechtsbestimmtheit immer nur an der psychischen gesetzt, und von dieser in concreto nicht scheidbar. Die persönliche Geschlechtsbestimmtheit ist aber die psychische nicht wie sie unmittelbar als natürliche beschaffen ist, sondern wie sie sittlich geworden ist vermöge der eignen Selbstbestimmung des Individuums, also wie sie die bereits geistige oder beziehungsweise geistartige ist.

§. 295. Da so auch die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens geschlechtlich bestimmt ist, so wohnt auch ihr das Bedürfniß einer Ergänzung in Ansehung ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit ein, und mit dem Triebe der materiellen Natur, sich in Beziehung auf ihre seruelle Einseitigkeit zu integriren, geht auch aufseiten der Persönlichkeit eine entsprechende Tendenz Hand in Hand, mit dem Geschlechtstriebe die Geschlechtsliebe. Denn auch nach der persönlichen Seite hin wird der Mann ein ganzer Mann erst in der Verbindung mit dem Weibe, und das Weib ein ganzes Weib erst in der Verbindung mit dem Manne.*) Das diese Geschlechtstsliebe vermittelnde Moment ist im Allgemeinen die unmittelbare Erscheinung der geschlechtlich bestimmten Persönlichkeit in der mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur, d. h. die geschlechtliche Schönheit**), deren Mitwirksamkeit daher zur Normalität des Verhältnisses der Geschlechtsgemeinschaft wesentlich erfordert wird. Erst vermöge des Erwachens der Geschlechtsliebe zugleich mit dem Geschlechtstriebe ist dieser selbst ein sittlich normaler, und er ist es nur in dem Maaße, als er mit jener

*) Vgl. Fichte, System der Sittenlehre, S. 431. f.

**) Vgl. Vorländer, Organ. Wissensch. d. Seele, S. 349. („Die Schönheit ist das zunächst vermittelnde Element in der Geschlechtsliebe, denn sie ist der natürliche Ausdruck des in sich vollendeten individuellen Lebens.")

zusammenfällt und in ihr aufgeht.*) Ebenmäßig ist dann auch die geschlechtliche Gemeinschaft eine sittlich normale nur insofern in ihr die sinnlich organischen Geschlechtsfunctionen den persönlichen schlechthin zugeeignet sind, und ihre beiden Seiten, die sinnlich organische und die persönliche, sich schlechthin decken.

Anm. 1. Ueber die geschlechtliche Schönheit hat bekanntlich immer nur das andre Geschlecht ein Urtheil. Sie ist übrigens hier nie als die bloß sinnliche zu verstehen, welche den Reflex der geschlechtlich bestimmten Persönlichkeit nur verhüllt. Daß sie ein sittlich bedeutsames Moment ist, gibt sich schon darin kund, daß sie nur beim Menschen vorkommt. (Vgl. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 210.) Wenn bei der Eingehung des geschlechtlichen Verhältnisses, und ebenso auch bei der Anknüpfung des geselligen Verkehrs zwischen den beiden Geschlechtern, die Rücksicht auf die Schönheit (nämlich die persönlich-sinnliche, die gewöhnlich s. g. Seelenschönheit miteinbegriffen,) nicht in Betracht kommt, so ist dieß grade ein Zeichen sittlicher Abnormität. Daher bringt auch der Sittlich ungebildete bei der Schließung geschlechtlicher Verbindungen die Schönheit, — nämlich diejenige, von welcher hier die Rede ist, — nur wenig mit in Rechnung, desto mehr aber den bloß sinnlichen Geschlechtsreiz.

Anm. 2. Dem §. zufolge ist die Geschlechtsliebe immer wesentlich zuleich Liebe zu dem Geschlecht als solchem, und Sterne ist in seinem Recht, wenn er sagt: „Ich bin fest überzeugt, daß ein Mann, der nicht eine Liebe zu dem ganzen Geschlecht der Frauen hat, unfähig ist, jemals eine einzelne so zu lieben, wie er sollte." Dieß ist aber nur die eine Seite an der Sache. Die nothwendig dazu gehörige andre Seite kehrt der folgende §. hervor.

§. 296. Da die menschlichen Einzelwesen immer näher Individuen sind (§. 120 ff.), so ist die menschliche Geschlechtsverbindung die Vereinigung zweier geschlechtsdifferenter Individuen zur Einheit der individuellen Person zu dem Ende, um sich gegenseitig in geschlechtlicher Beziehung zu ergänzen. Das sexuelle Verhältniß

*) Vgl. Fichte, a. a. O., S. 427 f., u. Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 126—130.

ist also wesentlich ein Verhältniß nicht überhaupt zwischen bloßen Einzelwesen (bloßen Exemplaren des bestimmten Geschlechts), sondern zwischen Individuen, d. i. zwischen spezifisch oder begriffsmäßig differenten Einzelwesen des bestimmten Geschlechts. Die Geschlechtsgemeinschaft entspricht deshalb ihrem Begriff nur unter der Voraussetzung, daß die beiden geschlechtsverschiedenen Einzelwesen sich nicht nur in Ansehung ihres Geschlechtscharacters in seiner abstracten Allgemeinheit, sondern bestimmt in Ansehung desselben, wie er in ihnen individuell näher modifizirt ist, oder nach ihrer geschlechtlich bestimmten Individualität spezifisch entsprechen und integriren. Die geschlechtliche Bestimmtheit gehört nämlich bei jedem menschlichen Einzelwesen wesentlich seiner Individualität an, oder vielmehr sie bildet ihre allgemeinste Grundlage. Je mehr in demselben seine Individualität sich entwickelt, d. h. (denn s. oben §. 143.) je mehr seine Persönlichkeit dieselbe bestimmt und sich zueignet, eben hiermit aber sie ethisirt, desto vollständiger durchdringt auch die geschlechtliche Bestimmtheit dieselbe, prägt sich nach allen ihren Seiten in ihr ab, und verschlingt sich mit allen übrigen individuellen Zügen unauflöslich. Als zugleich nach ihrer persönlichen Seite hin entwickelte oder als ethisirte ist also die Geschlechtsbestimmtheit schlechterdings nicht isolirt für sich, nicht rein als solche gegeben, sondern nur als in die gesammte Individualität hineinverflochten und mit ihr gesättigt. Da nun so der Geschlechtscharacter als persönlicher schlechterdings nicht für sich allein und in abstracto zu haben ist: so muß die seruelle Integrirung, sofern sie nicht die bloß sinnlich-organische, sondern die zugleich persönliche, d. h. aber eben sofern sie die sittlich normale sein soll, wesentlich eine Integrirung der ganzen Individualitäten nach ihrem geschlechtlich differenten Character sein, und auf der gegenseitigen spezifischen Anziehung nicht bloß zweier differenter Geschlechtsbestimmtheiten, sondern zweier geschlechtlich differenter ganzer Individualitäten beruhen, auf einer bestimmten Wahlanziehung der Gesammtindividualitäten zweier geschlechtlich verschiedener Individuen, auf ihrer individuellen geschlechtlichen Zuneigung. Die Zuneigung zu dem Geschlechtscharacter, auch dem persönlichen, muß gar nicht als solche für sich bestehen, sondern durchaus absorbirt sein von der

Auf der Grundlage einer solchen Garantie geschlossen ist die Geschlechtsverbindung die Ehe. Nur als Ehe ist demnach die geschlechtliche Gemeinschaft eine sittlich normale*). Jene Garantie kann aber der Natur der Sache nach nur darin bestehen, daß das Verhältniß der Geschlechtsgemeinschaft die Form eines Rechtsverhältnisses (s. unten §. 394. 426. 446.) annimmt. Die Ehe hat daher ihrem Begriff selbst zufolge nothwendig eine Seite an sich, nach der sie ausdrücklich ein Rechtsverhältniß ist, und ist deshalb (als eigentliche Ehe) nur da möglich, wo es einen Rechtszustand gibt, mithin nur in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate. (S. unten §. 429.)

Anm. 1. Nirgends vielleicht ist es so evident wie bei der Geschlechtsgemeinschaft, wie schlechterdings nothwendig die Forderung einer solchen absoluten Gegenseitigkeit der Mittheilung und ihrer Gewährleistung ist. Namentlich auch wenn man an die persönliche Seite des Geschlechtsverhältnisses denkt, z. B. an die eigenthümliche Zärtlichkeit der geschlechtlich verbundenen Personen für einander.

Anm. 2. Ungeachtet die Ehe eine selbständige Gemeinschaftsform ist und älter als der Staat, so hat sie doch wesentlich eine Seite an sich, nach der sie ein politisches Institut ist.

§. 298. Da der Proceß der Geschlechtsverbindung gegenseitige Aneignung der geschlechtsdifferenten Individuen an einander zur Einheit der individuellen Person ist (§. 293.): so ist die Ehe wesentlich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Sie ist Gemeinschaft der geschlechtlich differenten Einzelwesen zwar nur in Ansehung des Gesammtumfangs ihres geschlechtlichen Characters; allein da dieser sich über das ganze Individuum erstreckt: so ist sie wesentlich zugleich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Nur als diese ist die geschlechtliche Gemeinschaft sittlich normal.

§. 299. In dem aufgestellten Begriff der Ehe liegt schon wesentlich die Forderung der Monogamie. Ist in der Ehe die Person des Gatten dem Gatten angeeignet, so ist ja hierin ausdrücklich gesetzt, daß dieses Verhältniß ein durchaus einziges ist.

*) Vgl. die herrliche Ausführung bei Fichte, Sittenlehre, S. 428—431.

Anm. 2. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß überall da, wo die Individualität vergleichungsweise nur wenig entwickelt ist, (wie in den niedrigsten Volksklassen,) in dem persönlichen Character auch die eigenthümlichen Züge, durch welche die verschiedenen Geschlechter sich characteristisch unterscheiden, nur schwächer hervortreten. In den niederen Ständen ist der Unterschied zwischen dem persönlichen Character des Mannes und dem des Weibes weit weniger scharf ausgeprägt als in den gebildeten Classen der Gesellschaft. Insbesondre sind dort unweibliche Weiber weit gewöhnlicher als hier.

Anm. 3. Bei niedriger Culturstufe tritt die spezifische und ausschließliche individuelle Wahlanziehung in geschlechtlicher Beziehung noch entschieden zurück.

Anm. 4. Dem im §. bemerkten zufolge involvirt die sittlich normale Geschlechtsverbindung allerdings wesentlich das Freundschaftsverhältniß (§. 271.). Wenn gleich es gewiß zu viel gesagt ist von Fichte (Sittenlehre, S. 431,), daß Freundschaft nur in der Ehe möglich sei, so hat er doch völlig Recht mit dem Zusatz, in der Ehe aber (nämlich in der wahren) erfolge sie nothwendig. Da so die Geschlechtsdifferenz die freundschaftliche Beziehung keineswegs an sich ausschließt, so kann auch zwischen Individuen verschiedenen Geschlechts sittlich normalerweise ein bloßes oder eigentlich so zu nennendes Freundschaftsverhältniß statthaben, sofern nämlich zwischen ihnen das Geschlechtsverhältniß, und zwar nach seinen beiden Seiten, nach der persönlichen ebensowohl wie nach der organischen, als unwirksam, aus welchem Grunde auch immer, angenommen werden darf, — ein Fall, der namentlich unter nahen Blutsverwandten sogar schon in der Naturordnung liegt. (S. unten §. 301.). Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, III, S. 195 f.

§. 297. Auch die Geschlechtsgemeinschaft hat zur Bedingung ihrer Normalität die ausdrückliche Gewährleistung der absoluten Gegenseitigkeit der in ihr statt findenden Mittheilung, d. h. der Mittheilung des Geschlechtseigenthums, und zwar im weitesten Sinne dieses Worts, des psychischen ebensowohl als des somatischen, des persönlichen ebensowohl als des organischen, des geistigen ebensowohl als des sinnlichen.

Auf der Grundlage einer solchen Garantie geschlossen ist die Geschlechtsverbindung die Ehe. Nur als Ehe ist demnach die geschlechtliche Gemeinschaft eine sittlich normale*). Jene Garantie kann aber der Natur der Sache nach nur darin bestehen, daß das Verhältniß der Geschlechtsgemeinschaft die Form eines Rechtsverhältnisses (s. unten §. 394. 426. 446.) annimmt. Die Ehe hat daher ihrem Begriff selbst zufolge nothwendig eine Seite an sich, nach der sie ausdrücklich ein Rechtsverhältniß ist, und ist deshalb (als eigentliche Ehe) nur da möglich, wo es einen Rechtszustand gibt, mithin nur in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate. (S. unten §. 429.)

Anm. 1. Nirgends vielleicht ist es so evident wie bei der Geschlechtsgemeinschaft, wie schlechterdings nothwendig die Forderung einer solchen absoluten Gegenseitigkeit der Mittheilung und ihrer Gewährleistung ist. Namentlich auch wenn man an die persönliche Seite des Geschlechtsverhältnisses denkt, z. B. an die eigenthümliche Zärtlichkeit der geschlechtlich verbundenen Personen für einander.

Anm. 2. Ungeachtet die Ehe eine selbständige Gemeinschaftsform ist und älter als der Staat, so hat sie doch wesentlich eine Seite an sich, nach der sie ein politisches Institut ist.

§. 298. Da der Proceß der Geschlechtsverbindung gegenseitige Aneignung der geschlechtsdifferenten Individuen an einander zur Einheit der individuellen Person ist (§. 293.): so ist die Ehe wesentlich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Sie ist Gemeinschaft der geschlechtlich differenten Einzelwesen zwar nur in Ansehung des Gesammtumfangs ihres geschlechtlichen Characters; allein da dieser sich über das ganze Individuum erstreckt: so ist sie wesentlich zugleich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Nur als diese ist die geschlechtliche Gemeinschaft sittlich normal.

§. 299. In dem aufgestellten Begriff der Ehe liegt schon wesentlich die Forderung der Monogamie. Ist in der Ehe die Person des Gatten dem Gatten angeeignet, so ist ja hierin ausdrücklich gesetzt, daß dieses Verhältniß ein durchaus einziges ist.

*) Vgl. die herrliche Ausführung bei Fichte, Sittenlehre, S. 428—431.

Denn wo das Individuum das Eigenthum eines Andern ist, da kann es eben deshalb keines Dritten Eigenthum sein. Nur in der monogamischen Ehe ist auch die Mittheilung des geschlechtlichen Eigenthums (im weitesten Umfange), wie es die Forderung ist, eine schlechthin gegenseitige. Dasselbe ergibt sich auch wiefern die geschlechtliche Gemeinschaft in ihrer Normalität auf einer schlechthin spezifischen und ebendamit auch schlechthin einzigen individuellen Wahlanziehung beruht.

Anm. 1. Polygamie findet in dem sittlich rohen Zustande statt, wo Persönlichkeit und Individualität relativ noch ganz unentwickelt sind, und das sexuelle Bedürfniß ganz überwiegend nur als Bedürfniß der Befriedigung des Geschlechtstriebes bewußt ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, S. 262 f.

Anm. 2. Die zweite Ehe kann nur in demselben Maaße eine vollkommene Ehe sein, in welchem die erste eine unvollkommene war.

§. 300. Ebenso unmittelbar liegt in dem Begriff der Ehe selbst auch ihre Unauflöslichkeit mit. Denn bei der Auflösbarkeit derselben wäre die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Geschlechtseigenthums keineswegs wirklich garantirt, weil nicht auf bleibende Weise. Bei dem normalen Stande des ehelichen Verhältnisses macht sich der Natur desselben zufolge die Ehe selbst je länger desto unauflöslicher, indem die Ehegatten durch ein immer vollständigeres Sich gegenseitig bestimmen, d. h. näher Sich gegenseitig aneignen sich thatsächlich immer inniger in einander einleben, d. h. immer eigentlicher Eine geistige individuelle Person werden.

Anm. 1. Nur in der Unauflöslichkeit der ehelichen Verbindung findet jeder der Ehegatten die Bürgschaft dafür, daß sein Sich in seinen geschlechtlichen Beziehungen rückhaltslos an den andern hingeben nicht ein Sich selbst aufgeben und verlieren ist. Es bezieht sich dieß nicht etwa ausschließlich auf die Hingebung in Ansehung des Geschlechtstriebes, sondern wenigstens ebenso sehr auch auf die in Ansehung der Geschlechtsliebe. Grade in Beziehung auf sie tritt auch die Nothwendigkeit der Unauflöslichkeit der Ehe und ihrer Gewährleistung am alleraugenfälligsten hervor. Daher ist auch

geschichtlich die Ehe nur da unauflöslich gewesen, wo man die persönliche Seite am Geschlechtsverhältniß zu würdigen verstand.

Anm. 2. Von der Auflösung der Ehe wegen Ehebuchs kann hier nicht die Rede sein. Dieß gehört in die Pflichtenlehre.

§. 301. Aus dem Begriff der Ehe selbst folgt die sittliche Verwerflichkeit der Geschlechtsverbindung unter nahen Blutsverwandten*). Einerseits sofern zur Ehe eine spezifische individuelle Wahlanziehung gefordert wird. Diese ist nämlich im Kreise der einzelnen Familie nur auf sehr unvollkommene Weise möglich, da sich in ihm nur eine relativ sehr geringe Differenz der Individualitäten vorfindet. Die Ehe zwischen den Gliedern derselben bietet daher auch diesen nur eine sehr dürftige Ergänzung ihrer geschlechtlichen Individualitäten dar**). Weshalb denn die Schließung der ehelichen Verbindung unter nahen Blutsverwandten ein Präjudiz bildet für das Vorherrschen der Tendenz auf die sinnlich organische Geschlechtsergänzung vor der auf die persönliche, des Geschlechtstriebes von der Geschlechtsliebe. Andrerseits darf ein schon bestehendes und in sich selbst berechtigtes sittliches Verhältniß nie durch die Anknüpfung eines neuen mit ihm unverträglichen aufgehoben werden, weil dieß ein Zerstören der sittlichen Errungenschaft, eines schon realisirten sittlichen Guts wäre. Das eheliche Verhältniß kann aber nicht mit dem der verwandtschaftlichen Liebe combinirt werden; beide schließen sich vielmehr gradezu aus. Denn die eheliche Liebe und die verwandtschaftliche haben zwar auf der einen Seite darin eine wesentliche Gattungsgleichheit, daß beide auf einer spezifischen Zusammengehörigkeit des materiellen Naturlebens beruhen; aber auf der andern Seite sind sie darin einander direct entgegengesetzt, daß dieß Zusammengehörigkeitsverhältniß bei jener spezifisch durch die Geschlechtsgemeinschaft und überhaupt durch das Geschlechtsverhältniß vermittelt wird, bei dieser hingegen hiervon durchaus unabhängig ist und

*) Vgl. darüber besonders Reinhard, System der christl. Moral, III, S. 337—385, und de Wette, Christl. Sittenlehre, III, S. 205—214.

**) „Kinder tragen mehr oder weniger das Ebenbild der Eltern; es ist mithin gleichsam ein Theil ihres Selbst, mit welchem der die Tochter ehelichende Vater oder der die Mutter ehelichende Sohn sich begattet." de Wette, a. a. O., S. 210.

ohne alle Beziehung darauf. Von diesen beiden Seiten her ist die Geschlechtsverbindung unter eigentlichen Blutsverwandten eine naturwidrige, und die Natur selbst deutet darauf hin durch eine instinctartige Scheu vor derselben, den s. g. horror naturalis. Dieser horror naturalis ist nach dem einen seiner Momente einfach die Aeußerung der auf die vollständige Realisirung des menschlichen Geschöpfs gehenden Tendenz der menschlichen Gattung in ihrer Productivität. Die menschliche Gattung (d. h. der in ihr schöpferisch wirksame, den Naturproceß ihres eignen Lebens durchgreifend leitende Gott,), indem sie immer wieder neue menschliche Einzelwesen erzeugt, will nämlich auf diesem Wege das vollständige, allseitige menschliche Geschöpf hervorbringen in einer Vielheit von relativ einseitigen menschlichen Einzelwesen. Das Gelingen dieses ihres Bestrebens nun läßt sich natürlich nur von der Combination der möglichst differenten unter den schon vorhandenen einseitigen Formationen des menschlichen Wesens erwarten. Denn bleibt die menschliche Gattung bei der Verknüpfung der relativ analogen stehn, so versteift sie sich nur immer mehr in die vorhandenen Einseitigkeiten, über welche sie grade hinaus will *). Daher widerstrebt schon der Naturtrieb selbst der geschlechtlichen Verbindung zwischen solchen, deren Individualitäten einander entschieden analog sind, wie sie es innerhalb derselben Familie sein müssen. Es liegt ganz in der Naturordnung, daß zwischen geschlechtlich differenten Individuen Einer Familie gar nicht einmal eine ausgesprochene Erregtheit des Geschlechtstriebes sowohl als der Geschlechtsliebe statt findet. Denn die geschlechtliche Differenz zwischen ihnen ist durch die Famielieneinheit (welche beides ist, eine physiologische und eine sittliche,) abgestumpft, und bringt sonach nur einen äußerst schwachen Reiz hervor **), zumal wenn Geschlechtstrieb und Ge-

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 270 f. S. auch Stahl, Philos. d. Rechts, II, 1, S. 355 f. (2. A.). Er bemerkt treffend, die Ehe habe die Bestimmung, „eine Verschränkung des menschlichen Geschlechts zu bewirken", und nennt die Ehe innerhalb der Familie „ein selbstsüchtiges (narcissisches) Zurückziehen derselben in sich selbst, ähnlich der Verbindung des gleichen Geschlechts."

**) Daher ist dann auch bei Geschlechtsverbindungen dieser Art die Frucht eine schwächliche (selbst bei Thieren); „denn was sich vereinigen soll,

schlechtsliebe anderweit Gegenstände finden, durch die sie sollicitirt werden, und an denen sie sich entwickeln können, und dann natürlich leichter und früher entwickeln. Schon dieses negative Moment, das Fehlen eines ausgesprochenen Reizes zur Geschlechtsvereinigung, würde für sich allein hinreichen, um einen wirklichen horror zu constituiren; denn eine nicht positiv sollicitirte sinnlich organische Geschlechtsvermischung muß uns schon an sich als etwas entwürdigendes bewußt werden. Es kommt aber auch noch ein zweites und besonders wichtiges Moment hinzu, nämlich die Gewalt, die bei der Geschlechtsverbindung blutsverwandter Individuen diesen selbst innerlichst angethan wird durch die Zerreissung eines schon zwischen ihnen bestehenden sittlichen Verhältnisses, des Verhältnisses der verwandtschaftlichen Liebe, und die Umbildung desselben in eine andre Form. Es ist in ihnen nach der Seite dieses Verhältnisses hin die materielle Natur bereits in einer eigenthümlich bestimmten Weise der Persönlichkeit zugeeignet, d. h. (relativ) vergeistigt; diese Zueignung soll nun wieder aufgelöst werden, um in einer neuen Weise reconstruirt zu werden. Die beiden Personen haben sich schon vermöge der Verflechtung ihrer individuellen Vergeistigungsprocesse realiter in bestimmter Weise (geistig) in einander hineingelebt; diese Verschlingung ihrer individuellen Leben soll nun wieder auseinander geflochten werden, um sich in einer eigenthümlich neuen Art wieder zusammenknüpfen zu lassen. Das empfindet das Individuum, und zwar grade nach seiner Naturseite, schmerzlich als eine ihm widerrechtlich und willkürlich widerfahrende Gewalt.

Anm. 1. Die Bedeutung des zuletzt hervorgehobenen Moments bewährt sich besonders in dem Umstande, daß der Erfahrung zufolge ein physisches Widerstreben gegen die Geschlechtsvereinigung unter Verwandten nur in dem Falle statt findet, wenn sie um ihre Verwandtschaft wissen, und auf diesem Bewußtsein bereits ein verwandtschaftliches Verhältniß angeknüpft haben vor dem geschlechtlichen. Auch erklärt es sich von hieraus vollkommen, warum der horror naturalis, ungeachtet

---

muß ein vorher getrenntes sein; die Kraft der Zeugung, wie des Geistes, ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt." (Hegel, Philos. des Rechts, S. 233. d. 8. B. d. S. W.)

er allen Völkern gemein ist, dennoch keineswegs bei allen in Hinsicht derselben Grade der Blutsverwandtschaft statt findet. Er richtet sich nämlich überall nach den Vorstellungen, die man grade von der Ausdehnung des blutsverwandtschaftlichen Bandes hat. Denn zwischen blutsverwandten Personen, die sich nicht als blutsverwandt betrachten, bildet sich natürlich das sittliche Verhältniß der Verwandtenliebe nicht aus. Ebendaher beschränkt sich auch bekanntlich das natürliche Sich sträuben gegen die Geschlechtsverbindung gar nicht auf das Verhältniß der Blutsverwandtschaft, sondern dehnt sich auch auf die Verhältnisse der Freundschaft, des Respects u. dergl. m. aus. Und eben daher kommt es auch, daß sich unter Kindheitsgespielen nicht leicht Geschlechtsneigungen entspinnen, außer etwa mittelst längerer Trennung in der Zeit der geschlechtlichen Entwickelung.

Anm. 2. Wenn sich in das liebevolle Verhältniß zwischen ganz nahen Blutsverwandten von verschiedenem Geschlecht die Geschlechtsneigung mit einmischt, so halten wir dieß allemal für eine Störung und Verwirrung desselben.

§. 302. Das Hinausgehen über den Kreis der Familie bei der Schließung der Ehe darf jedoch auch wieder nicht ein Hinausschweifen in's Ungemessene sein, sondern es hat sein bestimmtes Maaß darin, daß zwischen den geschlechtsverschiedenen Individuen eine Wahlanziehung möglich sein muß, was außer der individuellen Differenz auch eine ihnen gemeinsame höhere Individualität voraussetzt. Diese ist auf bestimmte Weise in der Volksgenossenschaft gegeben, doch so, das diese auch in der hier fraglichen Beziehung keine unübersteigliche Schranke bildet *).

§. 303. Da die beiden Geschlechtscharactere sich nach ihrer persönlichen Seite wesentlich dadurch von einander unterscheiden, daß bei dem Manne ein spezifisch größeres Maaß des Bestimmtwerdens der materiellen Natur durch die Persönlichkeit und ein spezifisch geringeres des Bestimmtwerdens dieser durch jene statt findet als in dem Weibe (§. 294.), mithin in dem Manne eine

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl. S. 271. Vgl. auch de Wette, a. a. O., S. 218 f.

höhere Macht der Persönlichkeit und eine gediegnere Formation des irdisch-persönlichen Geschöpfs gegeben ist: so muß die Ehe, des schlechthin gegenseitigen Gemeinschaftsverhältnisses in ihr ungeachtet, wesentlich eine Unterordnung des Weibes unter den Mann sein. Es muß in ihr der Mann überwiegend der bestimmende Theil sein, das Weib überwiegend der bestimmt werdende. Eben in diesem durchgreifenden Abhängigkeitsverhältnisse des Weibes liegt für dasselbe seine Emancipation von der Sinnlichkeit (Materialität) und somit die Bedingung seiner wahren Freiheit und seiner glücklichen sittlichen Entwickelung überhaupt.

Anm. 1. Auf eine solche Unterordnung des Weibes weist schon die physische Ueberlegenheit des Mannes hin. Der Ehemann ist wesentlich der Repräsentant der Persönlichkeit in dem ehelichen Verhältnisse. Der Mann ist des Weibes Haupt (Eph. 5, 22 — 24. Vgl. auch 1 Cor. 11, 7 — 9.). Aber diese seine Auctorität ist in dem Bewußtsein des Ehemannes nicht eine Auctorität über ein ihm fremdes, und für die Ehefrau nicht eine ihr fremde, sondern grade erst in dieser Abhängigkeit von dem Manne findet das Weib sich selbst und seine Freiheit vollkommen. (Das eheliche Verhältniß ist deshalb allerdings das treue Bild des Verhältnisses Christi und seiner Gemeinde. Eph. 5, 25—33.)

Anm. 2. Die Tendenz auf die s. g. Emancipation des Weibes hin ist demnach eine gradezu widersittliche. Aber auch die romantisch-sentimentale Frauenhuldigung und die gewöhnlich s. g. Galanterie sind eben nicht Symptome besonders gesunder Sittlichkeit.

§. 304. Vermöge dieser natürlichen Superiorität des sittlichen Geschlechtscharacters des Mannes über den des Weibes ist die Ehe als die Unterordnung dieses unter jenen, d. h. als das überwiegende Bestimmtwerden dieses durch jenen, eine Steigerung des in dem Weibe nur erst auf unvollkommnere Weise vollzogenen Bestimmtseins der menschlichen materiellen Natur durch die mit ihr unmittelbar geeinigte menschliche Persönlichkeit, und somit schon von dieser Seite selbst wieder eine höhere Potenz der Zueignung jener an diese.

Anm. Daher ist die Ehe für die sittliche Entwickelung des Weibes in ganz eigenthümlicher Weise Bedürfniß; in wesentlich andrer Weise noch als für den Mann. Das σωθήσεται δὲ διὰ τεκνογονίας (1 Tim. 2, 15) vom Weibe enthält eine tiefe Wahrheit.

§. 305. In ihrer weiteren Entfaltung ist die Ehe die Familie, zu der sie sich schon vermöge eines materiellen Naturprocesses erweitert. In ihr erst findet sie die volle Realisirung ihres Begriffs. Denn in den Kindern hat das Sich gegenseitig geschlechtlich ergänzen der Ehegatten objective Existenz erhalten; und ebendamit ist zwischen diesen und jenen ein Band der Gemeinschaft geknüpft, das an unmittelbarer natürlicher Festigkeit durch kein andres übertroffen werden kann. Es beruht nach der sinnlichen (materiellen) Naturseite hin auf dem unmittelbaren Zusammenhange des materiell (oder sinnlich) physischen Lebens der Eltern und der Kinder (vgl. §. 292.), nach der Seite der Persönlichkeit hin auf der unmittelbaren Anschauung, welche jene von einander gegenseitig in diesen empfangen, und zwar jeder Ehegatte von dem andern als einem sich in ihm und durch ihn in Ansehung seiner geschlechtlichen Einseitigkeit wesentlich ergänzenden. In den Söhnen vorzugsweise schaut der Ehemann an, wie er selbst durch die Gattin geschlechtlich ergänzt wird, diese aber, wie sie den Ehemann geschlechtlich ergänzt, — und in den Töchtern vorzugsweise die Gattin, wie sie selbst durch den Gatten geschlechtlich ergänzt wird, dieser aber, wie er die Gattin geschlechtlich ergänzt. So ist es nicht eine bloße sinnliche (materielle) Naturgewalt, was die Liebe der Eltern auf die Kinder leitet, sondern eine wesentlich zugleich persönliche. Die sittliche Aufgabe in dieser Beziehung liegt eben darin, die sinnlich natürliche Seite (den Naturtrieb) der Elternliebe immer vollständiger ihrer persönlichen Seite zuzueignen. Darauf aber treibt die Eltern schon der sinnliche Naturtrieb selbst hin, indem schon durch seine Gewalt in ihrer Sorge für die Kinder ihre Liebe zu diesen immer mehr als eine uneigennützig aufopfernde erstarkt.

Anm. In dem Obigen ist die verschiedene Art begründet, wie Vater und Mutter die Kinder der verschiedenen Geschlechter lieben. Fichte's (Sittenl., S. 434,) Behauptung: „Die

Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist nur eine mittelbare Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter."

§. 306. Wenn in der geschlechtlichen Verbindung vonvornherein der sinnliche Geschlechtstrieb und die persönliche Geschlechtsliebe in völligem Gleichgewicht stehen, so erlischt doch in der Ehe selbst und mittelst derselben jener immer mehr, und es steigert sich dagegen diese immer höher, je inniger die persönliche Gemeinschaft sich vollzieht. Die persönliche Geschlechtsliebe selbst aber erweitert ihren an sich engen Gesichtskreis immer mehr, indem sie immer vollständiger mit der elterlichen Liebe zusammenschmilzt, und entfaltet hiermit ihren eignen Begriff als Liebe immer wahrhafter. So ist die Ehe unmittelbar eine weiter fortgeführte Ethisirung der Geschlechtsgemeinschaft.

§. 307. Indem nun der sich rückhaltslos hingebenden Liebe der Eltern zu den Kindern aufseiten dieser ihre von Pietät durchdrungene Gegenliebe entspricht, und die Kinder in ihrem Verhältniß zu einander als Geschwister vermöge der spezifischen Zusammengehörigkeit ihres sinnlich psychischen Lebens und ihrer Individualität oder vermöge der Einheit des Familiencharacters unmittelbar zu liebevoller Gemeinschaft verschlungen sind: so ist die Familie die Schule, in der sich die Grundelemente der Tugend oder der normalen sittlichen Gesinnung und Fertigkeit ursprünglich ansetzen und consolidiren. Ja, da nur in ihr die Erziehung möglich (s. oben §. 191.), diese aber die absolute Bedingung der Normalität der sittlichen Entwickelung ist (s. ebendas.): so ist sie die schlechthin nothwendige Grundlage aller normalen sittlichen Entwickelung und aller normalen Sittlichkeit überhaupt.

Anm. Auch das christliche Leben hat in seiner geschichtlichen Entwickelung mit dem Familienleben angefangen, wie das menschliche Leben überhaupt geschichtlich damit angefangen hat und bei jedem Einzelnen noch immer damit anfängt.

§. 308. Da in der Familie die übrigen besondren sittlichen Gemeinschaften wesentlich schon latitiren, so gehört zur Normalität jener wesentlich mit, daß sie nicht in sich selbst verschlossen bleibt, sondern sich bestimmt und bewußtvoll in diese entfaltet.

§. 309. Die Forderung der absoluten Gemeinschaftlichkeit, welche für jede sittliche Sphäre gilt, und die wir auch bereits für die einzelne geschlechtliche Verbindung oder Ehe aufgestellt

haben, läßt sich über diese hinaus nicht ausdehnen, ohne den Begriff der Ehe selbst aufzuheben. Eine Gemeinschaftlichkeit des sexuellen Verhältnisses für die Gesammtheit der geschlechtsverschiedenen menschlichen Einzelwesen würde im directen Widerspruch mit dem Begriff der Ehe, als der Geschlechtsverbindung zweier sich gegenseitig (ausschließlich) aneignenden Individuen stehn (wie denn auch in ihm ausdrücklich die Forderung der unauflöslichen Monogamie mit liegt, §. 299. 300.), — und überdieß die Familie zur Unmöglichkeit machen.

Anm. Es deckt sich hier auf, wie die geschlechtliche Gemeinschaft strenge genommen nicht als selbständige besondre sittliche Sphäre den übrigen besondren Kreisen der sittlichen Gemeinschaft beizuordnen ist, sondern nur dasjenige sittliche Grundverhältniß bildet, an welchem diese alle ihre gemeinsame, sie nach unten hin, in ihrem materiellen Naturgrund, zusammenhaltende Wurzel haben. Die besondren sittlichen Sphären müssen daher allerdings in der geschlechtlichen Gemeinschaft fußen, und es gehört wesentlich zu ihrer Normalität, daß sie sich in vollständigem Zusammenhange mit derselben halten (§. 280.). In diesem Sinne ist die Ehe sammt der Familie das eigentliche sittliche Grundverhältniß.

§. 310. Wie bei der normalen sittlichen Entwickelung alle sittliche Verhältnisse überhaupt wesentlich zugleich religiöse sind, so ist auch die geschlechtliche Gemeinschaft schon als solche ein wesentlich religiöses Verhältniß, und die Ehe schon als solche eine wesentlich religiöse Institution. Und ebenso die Familie. Die Ehe ist daher wesentlich auch Gemeinschaft der Frömmigkeit, in welcher die geschlechtlich eigenthümlichen Modificationen derselben sich gegenseitig ergänzen. Die volle individuelle Frömmigkeit ist nur in der Ehe möglich. Und grade so ist auch die Familie wesentlich Gemeinschaft der Frömmigkeit und die ursprüngliche Schule dieser, außer welcher die rechte Erziehung zur Frömmigkeit und somit eine normale religiöse Entwickelung überhaupt gar nicht möglich ist (nach §. 191.).

Anm. In demselben Maaße, in welchem es Gesittung gab, ist auch zu allen Zeiten und überall die Ehe als eine zugleich religiöse Institution behandelt worden.

II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben.

§. 311. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder des Ahnens und des es concomitirenden Anschauens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, der Ahnungen und der Anschauungen, nämlich mittelst der gegenseitigen, und zwar individuell bestimmten, Darstellung derselben (§. 270.), d. i. mittelst des künstlerischen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen der Ahnungen, von der andern Seite angesehen der Anschauungen.

Anm. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Ahnens und des Anschauens selbst gibt es nicht, sondern nur mittelbar gibt es eine solche, nämlich mittelst der Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen.

§. 312. Da bei dem individuellen Erkennen die vermittelnde Potenz die Empfindung, resp. das Gefühl, ist (§. 216.), so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Empfindungen, resp. der Gefühle.

§. 313. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit der eignen Empfindung, resp. des eignen Gefühls, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfniß. Das individuelle Erkennen hat ja eben seinem Begriff als individuelles zufolge zu seinem Product eine einseitige und mithin auch eine getrübte Erkenntniß; zu ihrer vollen Wahrheit kann die Ahnung und Anschauung des Einzelnen also nur dadurch kommen, daß er sich dieselbe durch die Producte des individuellen Erkennens (die Ahnungen) aller übrigen ergänzt. Eben deshalb hat auch die gegenseitige Mittheilung der eignen Ahnungen und Anschauungen in jedem

der Mittheilenden zur unmittelbaren Folge eine Belebung und Steigerung seines eignen Ahnens und Anschauens; und erst indem Jeder seine eignen Ahnungen und Anschauungen Jedem mittheilt, erreicht in Jedem der Proceß seines eignen individuellen Erkennens das volle Maaß seiner Intensität. Daher ist das Ahnen und Anschauen ein sittlich normales nur als gemeinsames, und je mehr es Gemeinschaft hält, desto höher steht es sittlich.

Anm. 1. Die Empfindung des Einzelnen ist zu matt, um mit ihr die ganze Welt in seiner individuellen Weise erkennen, d. h. ahnen und anschauen zu können. Und doch kann man auf schlechthin richtige Weise das Einzelne schlechterdings nur aus dem Ganzen ahnend und anschauend verstehen.

Anm. 2. Die eigenthümliche Wirkung der Kunst auf den für sie empfänglichen ist die Belebung und Schärfung des Gefühls. Je gefühlvoller einer ist, desto mehr liebt er das Kunstleben. Das gleiche gilt auch in Ansehung der Phantasie.

§. 314. Die Möglichkeit der Darstellung der Ahnungen und Anschauungen beruht auf dem Vorhandensein eines individuellen Darstellungsmittels, und zwar darauf, daß ein solches schon unmittelbar und natürlicherweise gegeben ist, nämlich in der Tonsprache und der Gebehrde. In ihnen stellt sich die Ahnung und Anschauung als in einem Bilde dar, d. h. in einem das bezeichnete Object in der eigenthümlichen Färbung, die es durch das Gefühl des Bezeichnenden empfängt, abspiegelnden Zeichen. Dieses Uebergehn der Ahnung in das darstellende Zeichen ist schon natürlich in ihrem Wesen selbst angelegt. Das Ahnen ist nämlich selbst wesentlich zugleich ein Anschauen (§. 223.), vermöge der Phantasie, und sein Product, die Ahnung, wesentlich zugleich Anschauung; eben diese Anschauung aber bildet sich dann unwillkürlich die sinnliche Natur des ahnenden und anschauenden Individuums zum Organ an, durch welches sie sich auch äußerlich, also für das Selbstbewußtsein Andrer (für Andre erkennbar) darstellt, in Ton und Gebehrde, und zwar in diesen beiden in ihrer gegenseitigen Durchdringung und unauflöslichen Einheit. Denn auch der Ton ist schon eine, nur noch innerlich bleibende Gebehrde, und jede Gebehrde ist unvollständig ohne den sie begleitenden Ton. Ahnung und Gebehrde (diese im weitesten Sinne des Worts, so daß auch der Ton miteingeschlossen ist,) gehören daher wesentlich zusammen,

so sehr, daß keine Ahnung wahrhaft fertig ist, bevor sie nicht Gebehrde geworden ist *). Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang beider aber hat seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen. Der Gemeinbesitz der Gebehrde ist ein sittlich normaler nur wiefern der Einzelne mittelst derselben Ahnungen und Anschauungen beides an Andre mittheilt und von ihnen empfängt.

Anm. 1. Der Ton ist hier überall nicht als articulirter zu verstehen, sondern als Gesang (im weitesten Sinne des Worts), und die Gebehrde nicht als mittelbares Zeichen des Selbstbewußtseins, sondern als unmittelbares.

Anm. 2. Das Gefühl reflectirt unmittelbar und unwillkührlich das Object, durch welches es erregt wird, nach innen hinein als Anschauung, d. i. als Phantasiebild, und wenigstens seine Erregtheit und die nähere Bestimmtheit derselben auch wieder nach aussenhin durch den Ton und die Gebehrde. Der Ton ist zwar noch ein dem darstellenden Individuum selbst innerliches; andrerseits aber ist er doch auch schon einem Aeußeren eingebildet, nämlich dem universellsten Aeußeren, der Luft. Vgl. Schleiermacher, Gesch. der Philosoph., S. 52. 57.

Anm. 3. Auch das Bild ist ein Zeichen, aber kein bloßes Zeichen. Es ist ein Zeichen, das zugleich eine Gefühlsstimmung ausdrückt und erregt. (Nach Schleiermacher, Aesthetik, S. 400, ist das Bild „die Objectivität des Einzelnen.") Es ist so wesentlich ein Symbol. Im weiteren Sinne des Worts sind auch Ton und Gebehrde Symbol.

Anm. 4. Das wesentliche Verhältniß zwischen Gebehrde und Ton zeigt sich auch in der durchgängigen Zusammengehörigkeit von Tanz und Gesang.

Anm. 5. Die Ahnung ist nicht fertig ohne die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts), grade ebenso wie kein Gedanke fertig und reif ist, bevor er Wort geworden.

§. 315. Die Darstellung der Ahnung und der Anschauung mittelst des andeutenden Bildes oder des Symbols im weitesten Sinne des Worts ist das Kunstwerk. Als Darstellung mittelst

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 153 f.

des schon unmittelbar und natürlich gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde, den Ton ausdrücklich mit eingeschlossen, ist es das unmittelbare Kunstwerk. Aber dieses ursprüngliche individuelle Darstellungsmittel reicht für sich allein nicht weit genug, um, wie die sittliche Forderung ist, eine allgemeine Gemeinschaft des individuellen Erkennens zu realisiren. Denn mit der Gebehrde allein kann unmöglich Jeder an Jeden heranreichen, wenigstens vor der vollendeten Vergeistigung des menschlichen Geschlechts, also während des Verlaufs der sittlichen Entwickelung selbst. Allein das individuelle Erkennen ist auch gar nicht beschränkt auf die Gebehrde als Darstellungsmittel. Wie die Gebehrde selbst nur das Product des das individuelle Erkennen unmittelbar concomitirenden Bildens in seiner Richtung auf die in dem Individuum selbst mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur ist, um diese der Ahnung und Anschauung als Darstellungsmittel anzubilden: so greift dieselbe bildende Function auch über die eigne materielle Natur des Individuums hinaus in die äußere materielle Natur hinüber, und bildet auch sie der Ahnung und Anschauung als andeutendes Darstellungsmittel an. So entsteht eine neue Gattung von Kunstwerken, nämlich von solchen, die nicht, wie die Gebehrde, dem Individuum selbst anhaften, sondern für dieses äußere, eben deshalb aber auch, was den von ihnen zu leistenden Dienst der Vermittelung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens angeht, nicht in die engen Grenzen seiner eignen räumlichen Gegenwart eingeschränkt sind. Diese neue Gattung ist die der eigentlich sogenannten Kunstwerke oder der mittelbaren. Ihr Begriff ist der des Symbols im engeren Sinne des Worts. Dieses Symbol ist nur die in die äußere materielle Natur hinein verlängerte menschliche Gebehrde. Erst mittelst dieser zweierlei Arten von Kunstwerken ist eine vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen Aller für einander möglich.

Anm. 1. Die Kunst verhält sich zum individuellen Erkennen genau ebenso wie zum universellen die Wissenschaft. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 290. Das Symbol im engeren Sinne (das mittelbare Kunstwerk) correspondirt innerhalb unsrer Sphäre, als das allgemeine Communicationsmittel, genau der Schrift auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Lebens.

Anm. 2. Die eigentliche Tendenz bei dem künstlerischen Bilden ist nie die rein objective Darstellung, sondern die Darstellung des Objects in der subjectiv reflectirten Gestalt, in welcher es sich in dem Selbstbewußtsein des Darstellenden eigenthümlich wiederspiegelt, zugleich mit dem Sich abspiegeln der erkennenden Individualität in ihm. Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 247. Die Kunst ist nie bloße Nachahmung der Natur.

§. 316. Indem sich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens so spezifisch durch die Kunst vermittelt, ist sie wesentlich die künstlerische Gemeinschaft oder das Kunstleben.

§. 317. Der spezifische Character der Gegenstände des künstlerischen Verkehrs, d. h. der Kunstdarstellungen ist wie der der Objecte dieser, der Ahnungen und Anschauungen (s. §. 232.), die Schönheit.

§. 318. Da der künstlerische Verkehr in der gegenseitigen Darstellung der Ahnungen und Anschauungen für einander besteht: so ist er durch das individuell bestimmte Einbildungsvermögen, die Phantasie (das künstlerische Vermögen), vermittelt.

§. 319. Nach Maaßgabe der Verschiedenheit des äußeren materiellen Stoffs, in welchem die Ahnung und Anschauung sich symbolisch darstellt, theilt sich die mittelbare Kunst in eine Mehrheit von Künsten.*) Denn von der flüchtigen Luft an bis zum harten, scheinbar unbelebbaren Stein weis sie sich mehr und mehr jedes materiellen natürlichen Stoffs, ihn beseelend, als eines Darstellungsmittels zu bemeistern. Je mehr dieß natürliche Element ein relativ immaterielles ist, desto geeigneter ist es, um zum Symbol umgeformt zu werden. Die Wahl des Elements ist aber dabei nichts zufälliges, sondern sie motivirt sich jedesmal durch die besondre Beschaffenheit des individuellen Erkennens, welches seine Producte in Symbolen darstellen will.

*) Dieß fällt ganz zusammen mit dem Satze Schleiermachers: „Die Kunst in ihrer Wirklichkeit theilt sich nach der Art, wie sie Erscheinung werden kann." Aesthetik, S. 155.

Auch die Gebehrde und der Ton selbst, diese natürlichen und unmittelbaren Darstellungsmittel, können zu mittelbaren oder symbolischen (im engeren Sinne des Worts) verarbeitet werden, und das Element abgeben für die Bildung von Symbolen. Wird die Gebehrde so verwendet, so entsteht die eigentliche Mimik, geschieht es mit dem Ton, so entsteht die Musik. Gleicherweise läßt sich auch die (articulirte) Sprache,*) das natürliche und unmittelbare universelle Darstellungsmittel (§. 270.), auf dieselbe Art behandeln, und dann ergibt sich die Poesie. Es wird hierbei der Sprache der eigenthümliche Character des primitiven individuellen Darstellungsmittels, namentlich wie es der Ton ist, aufgeprägt. So entsteht das Metrum. Die metrische Rede ist die Lautsprache unter der Potenz des Tons.**) Eben deshalb aber ist das Metrum der Poesie wesentlich.

§. 320. Alle symbolisirenden oder mittelbaren Künste sind nur Verlängerungen der unmittelbaren durch Gebehrde und Ton darstellenden Kunst. Alle Symbole (im engeren Sinne) sind nur Abprägungen der Gebehrde und des Tones in verschiedenen der äußeren materiellen Natur angehörigen Stoffen, — was schon darin zutage liegt, daß die wesentlichen Grundelemente jeder mittelbaren Kunstdarstellung Gestalt, und zwar als belebte, bewegte, (d. h. die Gebehrde) und Harmonie (d. h. der Ton) sind, und zwar je vollkommner dieselbe ist in desto durchgreifenderer gegenseitiger Durchdringung und desto unauflöslicherer Einheit. Alle mittelbaren Künste sind beides, gestaltende und tönende; nur stellt sich bei den einzelnen das Verhältniß dieser beiden Grundelemente in verschiedener Weise. Die überwiegend gestaltenden Künste sind die Mimik (die in ihrer höheren Gestaltung nicht stumm bleibt, sondern in Gesang oder Wort ausbricht,), die Malerei, die Sculptur und die Architectur

*) Die Sprache rein als solche verfirt immer in dem fließenden Gegensatz des Allgemeinen und des Besondren, sie gibt immer nur das Allgemeine, und kann nie ein vollkommen einzelnes bestimmtes geben, nie ein vollkommenes Bild der concreten Objecte. Dieß kann die Sprache nur kraft der Poesie. S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 638—644.

**) Vgl. Vorländer, a. a. O., S. 325.

(mit Einschluß der Gartenbaukunst*)), — die überwiegend tönenden Musik und Poesie. Das Gleichgewicht beider Elemente wird am nächsten erreicht einerseits in der Malerei (in welcher der Ton sich im Elemente des Lichts realisirt,), in der aber doch immer noch die Gestalt (die Gebehrde) vorherrscht, — andrerseits in der Poesie, in der aber doch immer noch die Harmonie (der Ton) vorherrscht: weshalb denn auch diese beiden Künste die vollkommensten unter den mittelbaren, unter sich aber völlig gleich zu ordnen sind.

Anm. Aus dem Obigen motivirt sich die bekannte Eintheilung der Künste in die bildenden und die redenden. An den Grundgedanken unsrer Eintheilung findet sich ein frappanter Anklang bei Kant, Krit. d. Urtheilskraft (B. 7 d. S. W.), S. 183 ff, ungeachtet er eine ganz andre Ableitung der einzelnen schönen Künste gibt.

§. 321. Dieser Mehrheit der mittelbaren Künste ungeachtet ist die Kunst doch an sich wesentlich Eine. Denn ihre Vielheit rührt eben nur aus der Unzulänglichkeit jeder einzelnen für sich allein zur Lösung der künstlerischen Aufgabe her, so daß jede einzelne Kunst nur in ihrem Zusammensein und lebendigen Zusammenhange mit allen übrigen und in ihrem Sich durch sie ergänzen ihrem eignen Begriff zu entsprechen vermag. Daher ist die Entwickelung der Kunst wesentlich einerseits ein Sich verzweigen in eine immer größere Vielheit von besondren Künsten, und andrerseits eben hiermit zugleich ein immer vollständigeres Sich hervorbilden der lebendigen Einheit in dieser Vielheit vermöge ihrer Organisation. Eben dadurch, daß alle besondren Künste durch ihr organisches Zusammengehen schlechthin in einander eingehen, vollenden sie sich auch erst jede in sich selbst schlechthin. Die Entwickelung des Kunstlebens muß auch selbst einen organischen Ansatzpunkt für diese Vereinigung der Künste absetzen. Dieser ist die Schaubühne. Sie, in ihrem weitesten Begriffe gefaßt, bildet den organischen Mittelpunkt des gesammten Kunstlebens.

---

*) S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 129. 174 f. vgl. S. 480 f. Kant (Krit. d. Urtheilskr., S. 186 f.) rechnet die „Lustgärtnerei" mit unter die Malerei.

§. 322. Die Aufgabe für das Kunstleben ist, daß eine Masse künstlerischer Productionen zustande komme, ein *Kunstschatz*, aus welchem Jeder, sein Gefühl und seine Phantasie an ihm entwickelnd und bildend, seine Ahnungen und Anschauungen empfängt, und in welchem er auch wieder die Darstellungen derselben niederlegt, eine objective Kunstwelt, die sittliches Gemeingut ist, — und daß dieser Kunstschatz allmälig zur Totalität der künstlerischen Productionen werde, so daß in ihm die reine, wahre künstlerische Darstellung jeder Ahnung und Anschauung jedes Einzelnen enthalten ist. In diesem vollendeten Kunstschatz ist dann auch die Vielheit der besondren Künste wieder schlechthin in die Einheit zusammengegangen, und daher liegt es in seiner Natur, sich an die Schaubühne anzulehnen.

Anm. Diesem Kunstschatz entspricht im wissenschaftlichen Leben die wissenschaftliche Literatur.

§. 323. Mit der Vollendung eines solchen Allen gemeinsamen Kunstschatzes ist zugleich die absolute Allgemeinheit der künstlerischen Gemeinschaft, welche schlechterdings sittliche Forderung ist, realisirt. Denn in dem vollendeten gemeinsamen Kunstschatz ist einerseits die vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen aller Einzelnen gegeben, und andrerseits die vollständige Verständlichkeit dieser Darstellung für alle Einzelnen, indem sich dann in Jedem Gefühl und Phantasie, also die Fähigkeit fremde Kunstdarstellungen zu verstehen, an der *Totalität* der Kunstdarstellungen, mithin in schlechthin *allseitiger* Weise entwickeln und bilden.

§. 324. Zur Erzielung dieses Kunstschatzes sollen *Alle* mitwirken, Jeder an seinem bestimmt gemessenen besondren Theil. *Jeder soll* Künstler sein. Alles individuelle Erkennen ist nur insofern sittlich normal als es sein Product nicht für sich abschließt, sondern es der Gemeinschaft eröffnet, d. h. als es in ein künstlerisches Bilden übergeht, und eine für andre verständliche Kunstproduction absetzt. Keine Ahnung und Anschauung darf ohne künstlerische Darstellung sein*). Ja Jeder ist sogar naturnothwendig Künstler, nämlich in dem Material seines materiellen Naturorganismus, also durch die Production unmittelbarer

*) Vgl. *Schleiermacher*, Syst. d. Sl., §. 256.

Kunſtwerke. Dieß iſt die Jedem geſetzte künſtleriſche Aufgabe, zunächſt ſeinen pſychiſchen und mittelſt dieſes dann auch ſeinen ſomatiſchen materiellen Naturorganismus zum Darſtellungsmittel ſeines individuell beſtimmten Erkennens (und Selbſtbewußtſeins), ſeiner Ahnungen und Anſchauungen, d. h. zur Schönheit, auszubilden, den eignen materiellen beſeelten Leib zu einem mimiſchen Kunſtwerk zu potenziren, ſo daß er in ſeiner Schönheit die Schönheit des Selbſtbewußtſeins und der Perſönlichkeit überhaupt wiederſpiegle. Realiſirt aber wird dieſe Aufgabe mittelſt zahlloſer unwillkürlicher bildender Functionen, welche ſich, vom Impuls des Gefühls ausgehend, durch die Vermittelung der Phantaſie auf den Naturorganismus richten, und in welchen allen die Perſönlichkeit ſich als plaſtiſche Künſtlerin verhält *). Je kräftiger das Gefühl und die Phantaſie in dem Individuum ſind, in deſto durchgreifenderer Weiſe vollzieht ſich dieſer plaſtiſche Proceß.

Anm. Hierin liegt die Baſis der Phyſiognomik. Auch erklärt ſich daraus die auffallende Wirkung namentlich der Affecte auf die phyſiognomiſche Bildung des (materiellen) Leibes.

§. 325. Hat die ſittliche Entwickelung, nämlich als normale, wirklich ihr Ziel erreicht, und iſt mithin der Naturorganismus in vollendeter Weiſe vergeiſtigt: ſo iſt mit der Löſung dieſer künſtleriſchen Aufgabe die künſtleriſche Aufgabe des menſchlichen Individuums überhaupt erſchöpft. Sein geiſtiger beſeelter Leib in ſeiner abſoluten Agilität iſt die vollſtändige und unmittelbare Darſtellung der Erzeugniſſe ſeines individuellen Erkennens, ſeiner Ahnungen und Anſchauungen, das ſchlechthin vollendete individuelle Kunſtwerk. Die Menſchheit am Abſchluß ihrer ſittlichen Entwickelung oder in ihrer ſittlichen Vollendung gedacht, fallen alle bloß mittelbaren Kunſtwerke wieder hinweg mit der Materie ſelbſt, aus deren Elemente ſie geformt ſind, zugleich mit dem nun nicht länger beſtehenden Bedürfniſſe derſelben. Die mittelbare Kunſt iſt alſo nur ein tranſitoriſches Annexum der unmittelbaren oder eigentlichen.

Anm. 1. Ganz auf dieſelbige Weiſe, wie zur unmittelbaren Kunſt die mittelbare, verhält ſich zur Sprache die Schrift.

*) Schleiermacher, Syſt. d. Sl., S. 254.

Anm. 2. Die Seligen (oder die Engel) lesen ihre Gefühlszustände einander unmittelbar im Angesicht. Daß auch im Zustande der vollendeten Vergeistigung des Menschen die Ausübung der unmittelbaren Kunst nicht wegfällt, das ist durch die Vorstellung ausgedrückt, daß die Seligen auch singen, wie sie sprechen.

§. 326. Aber bis zu diesem Schlußpunkt der sittlichen Entwickelung hin, also für die ganze Dauer ihres Verlaufs reicht die Gesammtmasse dieser unmittelbaren Kunstwerke für sich allein nicht aus zur Vollziehung der Gemeinschaft des Kunstlebens (§. 315.). Zu ihrer Ergänzung bedarf es unterdessen des Hinzutritts von mittelbaren Kunstwerken oder von Symbolen (im engeren Sinne des Worts). Zur Production dieser aber sind der Natur der Sache nach nicht Alle fähig, sondern nur diejenigen, in welchen zugleich einerseits die individuell erkennende Function, das Gefühl, in hervorstechender Lebendigkeit steht, und andrerseits die sie begleitende individuell bildende Function, also die Phantasie, in solchem Maaße kräftig ist, daß sie über den Bereich der unmittelbaren Kunstdarstellungen hinaus auch in die äußere materielle Natur künstlerisch schaffend hineingreift. Hieraus nun ergibt sich innerhalb unsrer Sphäre, ungeachtet im weiteren Sinne des Worts Jeder Künstler sein soll, doch ein Gegensatz von im engeren Sinne des Worts oder eigentlich so zu nennenden Künstlern und Kunstlaien. Kunstlaie ist Jeder, der nur unmittelbare Kunstwerke producirt, Künstler Jeder, der auch mittelbare Kunstwerke oder Symbole (im engeren Sinne) hervorbringt, und aus der eben durch diese Production sich vollziehenden Vermittelung der künstlerischen Gemeinschaft im Großen seinen besondren Beruf macht. Uebrigens wird dieser Gegensatz, da die Kunst je länger desto mehrerer Elemente der äußeren materiellen Natur sich bemächtigt, mithin die Leichtigkeit des mittelbar künstlerischen Producirens immer mehr zunimmt, vermöge der sittlichen Entwickelung selbst je länger desto mehr ein fliessender.

Anm. Die rechten Künstler (im engeren Sinne) müssen uns anderen Menschen von stumpferen Empfindungswerkzeugen die Dinge vorempfinden, damit wir sie recht empfinden. Der Künstler empfindet gleichsam mit bewaffnetem Gefühle.

II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben.

§. 311. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder des Ahnens und des es concomitirenden Anschauens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, der Ahnungen und der Anschauungen, nämlich mittelst der gegenseitigen, und zwar individuell bestimmten, Darstellung derselben (§. 270.), d. i. mittelst des künstlerischen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen der Ahnungen, von der andern Seite angesehen der Anschauungen.

Anm. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Ahnens und des Anschauens selbst gibt es nicht, sondern nur mittelbar gibt es eine solche, nämlich mittelst der Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen.

§. 312. Da bei dem individuellen Erkennen die vermittelnde Potenz die Empfindung, resp. das Gefühl, ist (§. 216.), so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Empfindungen, resp. der Gefühle.

§. 313. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit der eignen Empfindung, resp. des eignen Gefühls, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfniß. Das individuelle Erkennen hat ja eben seinem Begriff als individuelles zufolge zu seinem Product eine einseitige und mithin auch eine getrübte Erkenntniß; zu ihrer vollen Wahrheit kann die Ahnung und Anschauung des Einzelnen also nur dadurch kommen, daß er sich dieselbe durch die Producte des individuellen Erkennens (die Ahnungen) aller übrigen ergänzt. Eben deshalb hat auch die gegenseitige Mittheilung der eignen Ahnungen und Anschauungen in jedem

der Mittheilenden zur unmittelbaren Folge eine Belebung und Steigerung seines eignen Ahnens und Anschauens; und erst indem Jeder seine eignen Ahnungen und Anschauungen Jedem mittheilt, erreicht in Jedem der Proceß seines eignen individuellen Erkennens das volle Maaß seiner Intensität. Daher ist das Ahnen und Anschauen ein sittlich normales nur als gemeinsames, und je mehr es Gemeinschaft hält, desto höher steht es sittlich.

Anm. 1. Die Empfindung des Einzelnen ist zu matt, um mit ihr die ganze Welt in seiner individuellen Weise erkennen, d. h. ahnen und anschauen zu können. Und doch kann man auf schlechthin richtige Weise das Einzelne schlechterdings nur aus dem Ganzen ahnend und anschauend verstehen.

Anm. 2. Die eigenthümliche Wirkung der Kunst auf den für sie empfänglichen ist die Belebung und Schärfung des Gefühls. Je gefühlvoller einer ist, desto mehr liebt er das Kunstleben. Das gleiche gilt auch in Ansehung der Phantasie.

§. 314. Die Möglichkeit der Darstellung der Ahnungen und Anschauungen beruht auf dem Vorhandensein eines individuellen Darstellungsmittels, und zwar darauf, daß ein solches schon unmittelbar und natürlicherweise gegeben ist, nämlich in der Tonsprache und der Gebehrde. In ihnen stellt sich die Ahnung und Anschauung als in einem Bilde dar, d. h. in einem das bezeichnete Object in der eigenthümlichen Färbung, die es durch das Gefühl des Bezeichnenden empfängt, abspiegelnden Zeichen. Dieses Uebergehn der Ahnung in das darstellende Zeichen ist schon natürlich in ihrem Wesen selbst angelegt. Das Ahnen ist nämlich selbst wesentlich zugleich ein Anschauen (§. 223.), vermöge der Phantasie, und sein Product, die Ahnung, wesentlich zugleich Anschauung; eben diese Anschauung aber bildet sich dann unwillkürlich die sinnliche Natur des ahnenden und anschauenden Individuums zum Organ an, durch welches sie sich auch äußerlich, also für das Selbstbewußtsein Andrer (für Andre erkennbar) darstellt, in Ton und Gebehrde, und zwar in diesen beiden in ihrer gegenseitigen Durchdringung und unauflöslichen Einheit. Denn auch der Ton ist schon eine, nur noch innerlich bleibende Gebehrde, und jede Gebehrde ist unvollständig ohne den sie begleitenden Ton. Ahnung und Gebehrde (diese im weitesten Sinne des Worts, so daß auch der Ton miteingeschlossen ist,) gehören daher wesentlich zusammen,

ſo ſehr, daß keine Ahnung wahrhaft fertig iſt, bevor ſie nicht Gebehrde geworden iſt *). Dieſer nothwendige natürliche Zuſammenhang beider aber hat ſeine beſtimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinſchaft der Ahnungen und der Anſchauungen. Der Gemeinbeſitz der Gebehrde iſt ein ſittlich normaler nur wiefern der Einzelne mittelſt derſelben Ahnungen und Anſchauungen beides an Andre mittheilt und von ihnen empfängt.

Anm. 1. Der Ton iſt hier überall nicht als articulirter zu verſtehen, ſondern als Geſang (im weiteſten Sinne des Worts), und die Gebehrde nicht als mittelbares Zeichen des Selbſtbewußtſeins, ſondern als unmittelbares.

Anm. 2. Das Gefühl reflectirt unmittelbar und unwillkührlich das Object, durch welches es erregt wird, nach innen hinein als Anſchauung, d. i. als Phantaſiebild, und wenigſtens ſeine Erregtheit und die nähere Beſtimmtheit derſelben auch wieder nach auſſenhin durch den Ton und die Gebehrde. Der Ton iſt zwar noch ein dem darſtellenden Individuum ſelbſt innerliches; andrerſeits aber iſt er doch auch ſchon einem Aeußeren eingebildet, nämlich dem univerſellſten Aeußeren, der Luft. Vgl. Schleiermacher, Geſch. der Philoſoph., S. 52. 57.

Anm. 3. Auch das Bild iſt ein Zeichen, aber kein bloßes Zeichen. Es iſt ein Zeichen, das zugleich eine Gefühlsſtimmung ausdrückt und erregt. (Nach Schleiermacher, Aeſthetik, S. 400, iſt das Bild „die Objectivität des Einzelnen.") Es iſt ſo weſentlich ein Symbol. Im weiteren Sinne des Worts ſind auch Ton und Gebehrde Symbol.

Anm. 4. Das weſentliche Verhältniß zwiſchen Gebehrde und Ton zeigt ſich auch in der durchgängigen Zuſammengehörigkeit von Tanz und Geſang.

Anm. 5. Die Ahnung iſt nicht fertig ohne die Gebehrde (im weiteſten Sinne des Worts), grade ebenſo wie kein Gedanke fertig und reif iſt, bevor er Wort geworden.

§. 315. Die Darſtellung der Ahnung und der Anſchauung mittelſt des andeutenden Bildes oder des Symbols im weiteſten Sinne des Worts iſt das Kunſtwerk. Als Darſtellung mittelſt

*) Vgl. Schleiermacher, Syſt. d. Sl., S. 153 f.

des schon unmittelbar und natürlich gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde, den Ton ausdrücklich mit eingeschlossen, ist es das unmittebare Kunstwerk. Aber dieses ursprüngliche individuelle Darstellungsmittel reicht für sich allein nicht weit genug, um, wie die sittliche Forderung ist, eine allgemeine Gemeinschaft des individuellen Erkennens zu realisiren. Denn mit der Gebehrde allein kann unmöglich Jeder an Jeden heranreichen, wenigstens vor der vollendeten Vergeistigung des menschlichen Geschlechts, also während des Verlaufs der sittlichen Entwickelung selbst. Allein das individuelle Erkennen ist auch gar nicht beschränkt auf die Gebehrde als Darstellungsmittel. Wie die Gebehrde selbst nur das Product des das individuelle Erkennen unmittelbar concomitirenden Bildens in seiner Richtung auf die in dem Individuum selbst mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur ist, um diese der Ahnung und Anschauung als Darstellungsmittel anzubilden: so greift dieselbe bildende Function auch über die eigne materielle Natur des Individuums hinaus in die äußere materielle Natur hinüber, und bildet auch sie der Ahnung und Anschauung als andeutendes Darstellungsmittel an. So entsteht eine neue Gattung von Kunstwerken, nämlich von solchen, die nicht, wie die Gebehrde, dem Individuum selbst anhaften, sondern für dieses äußere, eben deshalb aber auch, was den von ihnen zu leistenden Dienst der Vermittelung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens angeht, nicht in die engen Grenzen seiner eignen räumlichen Gegenwart eingeschränkt sind. Diese neue Gattung ist die der eigentlich sogenannten Kunstwerke oder der mittelbaren. Ihr Begriff ist der des Symbols im engeren Sinne des Worts. Dieses Symbol ist nur die in die äußere materielle Natur hinein verlängerte menschliche Gebehrde. Erst mittelst dieser zweierlei Arten von Kunstwerken ist eine vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen Aller für einander möglich.

Anm. 1. Die Kunst verhält sich zum individuellen Erkennen genau ebenso wie zum universellen die Wissenschaft. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 290. Das Symbol im engeren Sinne (das mittelbare Kunstwerk) correspondirt innerhalb unsrer Sphäre, als das allgemeine Communicationsmittel, genau der Schrift auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Lebens.

Anm. 2. Die eigentliche Tendenz bei dem künstlerischen Bilden ist nie die rein objective Darstellung, sondern die Darstellung des Objects in der subjectiv reflectirten Gestalt, in welcher es sich in dem Selbstbewußtsein des Darstellenden eigenthümlich wiederspiegelt, zugleich mit dem Sich abspiegeln der erkennenden Individualität in ihm. Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 247. Die Kunst ist nie bloße Nachahmung der Natur.

§. 316. Indem sich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens so spezifisch durch die Kunst vermittelt, ist sie wesentlich die künstlerische Gemeinschaft oder das Kunstleben.

§. 317. Der spezifische Character der Gegenstände des künstlerischen Verkehrs, d. h. der Kunstdarstellungen ist wie der der Objecte dieser, der Ahnungen und Anschauungen (s. §. 232.), die Schönheit.

§. 318. Da der künstlerische Verkehr in der gegenseitigen Darstellung der Ahnungen und Anschauungen für einander besteht: so ist er durch das individuell bestimmte Einbildungsvermögen, die Phantasie (das künstlerische Vermögen), vermittelt.

§. 319. Nach Maaßgabe der Verschiedenheit des äußeren materiellen Stoffs, in welchem die Ahnung und Anschauung sich symbolisch darstellt, theilt sich die mittelbare Kunst in eine Mehrheit von Künsten.*) Denn von der flüchtigen Luft an bis zum harten, scheinbar unbelebbaren Stein weis sie sich mehr und mehr jedes materiellen natürlichen Stoffs, ihn beseelend, als eines Darstellungsmittels zu bemeistern. Je mehr dieß natürliche Element ein relativ immaterielles ist, desto geeigneter ist es, um zum Symbol umgeformt zu werden. Die Wahl des Elements ist aber dabei nichts zufälliges, sondern sie motivirt sich jedesmal durch die besondre Beschaffenheit des individuellen Erkennens, welches seine Producte in Symbolen darstellen will.

*) Dieß fällt ganz zusammen mit dem Satze Schleiermachers: „Die Kunst in ihrer Wirklichkeit theilt sich nach der Art, wie sie Erscheinung werden kann.“ Aesthetik, S. 155.

Auch die Gebehrde und der Ton selbst, diese natürlichen und unmittelbaren Darstellungsmittel, können zu mittelbaren oder symbolischen (im engeren Sinne des Worts) verarbeitet werden, und das Element abgeben für die Bildung von Symbolen. Wird die Gebehrde so verwendet, so entsteht die eigentliche Mimik, geschieht es mit dem Ton, so entsteht die Musik. Gleicherweise läßt sich auch die (articulirte) Sprache,*) das natürliche und unmittelbare universelle Darstellungsmittel (§. 270.), auf dieselbe Art behandeln, und dann ergibt sich die Poesie. Es wird hierbei der Sprache der eigenthümliche Character des primitiven individuellen Darstellungsmittels, namentlich wie es der Ton ist, aufgeprägt. So entsteht das Metrum. Die metrische Rede ist die Lautsprache unter der Potenz des Tons.**) Eben deshalb aber ist das Metrum der Poesie wesentlich.

§. 320. Alle symbolisirenden oder mittelbaren Künste sind nur Verlängerungen der unmittelbaren durch Gebehrde und Ton darstellenden Kunst. Alle Symbole (im engeren Sinne) sind nur Abprägungen der Gebehrde und des Tones in verschiedenen der äußeren materiellen Natur angehörigen Stoffen, — was schon darin zutage liegt, daß die wesentlichen Grundelemente jeder mittelbaren Kunstdarstellung Gestalt, und zwar als belebte, bewegte, (d. h. die Gebehrde) und Harmonie (d. h. der Ton) sind, und zwar je vollkommner dieselbe ist in desto durchgreifenderer gegenseitiger Durchdringung und desto unauflöslicherer Einheit. Alle mittelbaren Künste sind beides, gestaltende und tönende; nur stellt sich bei den einzelnen das Verhältniß dieser beiden Grundelemente in verschiedener Weise. Die überwiegend gestaltenden Künste sind die Mimik (die in ihrer höheren Gestaltung nicht stumm bleibt, sondern in Gesang oder Wort ausbricht,), die Malerei, die Sculptur und die Architectur

*) Die Sprache rein als solche versirt immer in dem fließenden Gegensatz des Allgemeinen und des Besondren, sie gibt immer nur das Allgemeine, und kann nie ein vollkommen einzelnes bestimmtes geben, nie ein vollkommenes Bild der concreten Objecte. Dieß kann die Sprache nur kraft der Poesie. S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 638—644.

**) Vgl. Vorländer, a. a. O., S. 325.

(mit Einschluß der Gartenbaukunst*)), — die überwiegend tönenden Musik und Poesie. Das Gleichgewicht beider Elemente wird am nächsten erreicht einerseits in der Malerei (in welcher der Ton sich im Elemente des Lichts realisirt,), in der aber doch immer noch die Gestalt (die Gebehrde) vorherrscht, — andrerseits in der Poesie, in der aber doch immer noch die Harmonie (der Ton) vorherrscht: weshalb denn auch diese beiden Künste die vollkommensten unter den mittelbaren, unter sich aber völlig gleich zu ordnen sind.

Anm. Aus dem Obigen motivirt sich die bekannte Eintheilung der Künste in die bildenden und die redenden. An den Grundgedanken unsrer Eintheilung findet sich ein frappanter Anklang bei Kant, Krit. d. Urtheilskraft (W. 7 d. S. W.), S. 183 ff, ungeachtet er eine ganz andre Ableitung der einzelnen schönen Künste gibt.

§. 321. Dieser Mehrheit der mittelbaren Künste ungeachtet ist die Kunst doch an sich wesentlich Eine. Denn ihre Vielheit rührt eben nur aus der Unzulänglichkeit jeder einzelnen für sich allein zur Lösung der künstlerischen Aufgabe her, so daß jede einzelne Kunst nur in ihrem Zusammensein und lebendigen Zusammenhange mit allen übrigen und in ihrem Sich durch sie ergänzen ihrem eignen Begriff zu entsprechen vermag. Daher ist die Entwickelung der Kunst wesentlich einerseits ein Sich verzweigen in eine immer größere Vielheit von besondren Künsten, und andrerseits eben hiermit zugleich ein immer vollständigeres Sich hervorbilden der lebendigen Einheit in dieser Vielheit vermöge ihrer Organisation. Eben dadurch, daß alle besondren Künste durch ihr organisches Zusammengehen schlechthin in einander eingehen, vollenden sie sich auch erst jede in sich selbst schlechthin. Die Entwickelung des Kunstlebens muß auch selbst einen organischen Ansatzpunkt für diese Vereinigung der Künste absetzen. Dieser ist die Schaubühne. Sie, in ihrem weitesten Begriffe gefaßt, bildet den organischen Mittelpunkt des gesammten Kunstlebens.

---

*) S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 129. 174 f. vgl. S. 480 f. Kant (Krit. d. Urtheilskr., S. 186 f.) rechnet die „Lustgärtnerei" mit unter die Malerei.

§. 322. Die Aufgabe für das Kunstleben ist, daß eine Masse künstlerischer Productionen zustande komme, ein Kunstschatz, aus welchem Jeder, sein Gefühl und seine Phantasie an ihm entwickelnd und bildend, seine Ahnungen und Anschauungen empfängt, und in welchem er auch wieder die Darstellungen derselben niederlegt, eine objective Kunstwelt, die sittliches Gemeingut ist, — und daß dieser Kunstschatz allmälig zur Totalität der künstlerischen Productionen werde, so daß in ihm die reine, wahre künstlerische Darstellung jeder Ahnung und Anschauung jedes Einzelnen enthalten ist. In diesem vollendeten Kunstschatz ist dann auch die Vielheit der besondren Künste wieder schlechthin in die Einheit zusammengegangen, und daher liegt es in seiner Natur, sich an die Schaubühne anzulehnen.

Anm. Diesem Kunstschatz entspricht im wissenschaftlichen Leben die wissenschaftliche Literatur.

§. 323. Mit der Vollendung eines solchen Allen gemeinsamen Kunstschatzes ist zugleich die absolute Allgemeinheit der künstlerischen Gemeinschaft, welche schlechterdings sittliche Forderung ist, realisirt. Denn in dem vollendeten gemeinsamen Kunstschatz ist einerseits die vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen aller Einzelnen gegeben, und andrerseits die vollständige Verständlichkeit dieser Darstellung für alle Einzelnen, indem sich dann in Jedem Gefühl und Phantasie, also die Fähigkeit fremde Kunstdarstellungen zu verstehen, an der Totalität der Kunstdarstellungen, mithin in schlechthin allseitiger Weise entwickeln und bilden.

§. 324. Zur Erzielung dieses Kunstschatzes sollen Alle mitwirken, Jeder an seinem bestimmt gemessenen besondren Theil. Jeder soll Künstler sein. Alles individuelle Erkennen ist nur insofern sittlich normal als es sein Product nicht für sich abschließt, sondern es der Gemeinschaft eröffnet, d. h. als es in ein künstlerisches Bilden übergeht, und eine für andre verständliche Kunstproduction absetzt. Keine Ahnung und Anschauung darf ohne künstlerische Darstellung sein*). Ja Jeder ist sogar naturnothwendig Künstler, nämlich in dem Material seines materiellen Naturorganismus, also durch die Production unmittelbarer

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 256.

Kunſtwerke. Dieß iſt die Jedem geſetzte künſtleriſche Aufgabe, zunächſt ſeinen pſychiſchen und mittelſt dieſes dann auch ſeinen ſomatiſchen materiellen Naturorganismus zum Darſtellungsmittel ſeines individuell beſtimmten Erkennens (und Selbſtbewußtſeins), ſeiner Ahnungen und Anſchauungen, d. h. zur Schönheit, auszubilden, den eignen materiellen beſeelten Leib zu einem mimiſchen Kunſtwerk zu potenziren, ſo daß er in ſeiner Schönheit die Schönheit des Selbſtbewußtſeins und der Perſönlichkeit überhaupt wiederſpiegle. Realiſirt aber wird dieſe Aufgabe mittelſt zahlloſer unwillkürlicher bildender Functionen, welche ſich, vom Impuls des Gefühls ausgehend, durch die Vermittelung der Phantaſie auf den Naturorganismus richten, und in welchen allen die Perſönlichkeit ſich als plaſtiſche Künſtlerin verhält*). Je kräftiger das Gefühl und die Phantaſie in dem Individuum ſind, in deſto durchgreifenderer Weiſe vollzieht ſich dieſer plaſtiſche Proceß.

Anm. Hierin liegt die Baſis der Phyſiognomik. Auch erklärt ſich daraus die auffallende Wirkung namentlich der Affecte auf die phyſiognomiſche Bildung des (materiellen) Leibes.

§. 325. Hat die ſittliche Entwickelung, nämlich als normale, wirklich ihr Ziel erreicht, und iſt mithin der Naturorganismus in vollendeter Weiſe vergeiſtigt: ſo iſt mit der Löſung dieſer künſtleriſchen Aufgabe die künſtleriſche Aufgabe des menſchlichen Individuums überhaupt erſchöpft. Sein geiſtiger beſeelter Leib in ſeiner abſoluten Agilität iſt die völlſtändige und unmittelbare Darſtellung der Erzeugniſſe ſeines individuellen Erkennens, ſeiner Ahnungen und Anſchauungen, das ſchlechthin vollendete individuelle Kunſtwerk. Die Menſchheit am Abſchluß ihrer ſittlichen Entwickelung oder in ihrer ſittlichen Vollendung gedacht, fallen alle bloß mittelbaren Kunſtwerke wieder hinweg mit der Materie ſelbſt, aus deren Elemente ſie geformt ſind, zugleich mit dem nun nicht länger beſtehenden Bedürfniſſe derſelben. Die mittelbare Kunſt iſt alſo nur ein tranſitoriſches Annexum der unmittelbaren oder eigentlichen.

Anm. 1. Ganz auf dieſelbige Weiſe, wie zur unmittelbaren Kunſt die mittelbare, verhält ſich zur Sprache die Schrift.

---

*) Schleiermacher, Syſt. d. Sk., S. 254.

Anm. 2. Die Seligen (oder die Engel) lesen ihre Gefühlszustände einander unmittelbar im Angesicht. Daß auch im Zustande der vollendeten Vergeistigung des Menschen die Ausübung der unmittelbaren Kunst nicht wegfällt, das ist durch die Vorstellung ausgedrückt, daß die Seligen auch singen, wie sie sprechen.

§. 326. Aber bis zu diesem Schlußpunkt der sittlichen Entwickelung hin, also für die ganze Dauer ihres Verlaufs reicht die Gesammtmasse dieser unmittelbaren Kunstwerke für sich allein nicht aus zur Vollziehung der Gemeinschaft des Kunstlebens (§. 315.). Zu ihrer Ergänzung bedarf es unterdessen des Hinzutritts von mittelbaren Kunstwerken oder von Symbolen (im engeren Sinne des Worts). Zur Production dieser aber sind der Natur der Sache nach nicht Alle fähig, sondern nur diejenigen, in welchen zugleich einerseits die individuell erkennende Function, das Gefühl, in hervorstechender Lebendigkeit steht, und andrerseits die sie begleitende individuell bildende Function, also die Phantasie, in solchem Maaße kräftig ist, daß sie über den Bereich der unmittelbaren Kunstdarstellungen hinaus auch in die äußere materielle Natur künstlerisch schaffend hineingreift. Hieraus nun ergibt sich innerhalb unsrer Sphäre, ungeachtet im weiteren Sinne des Worts Jeder Künstler sein soll, doch ein Gegensatz von im engeren Sinne des Worts oder eigentlich so zu nennenden Künstlern und Kunstlaien. Kunstlaie ist Jeder, der nur unmittelbare Kunstwerke producirt, Künstler Jeder, der auch mittelbare Kunstwerke oder Symbole (im engeren Sinne) hervorbringt, und aus der eben durch diese Production sich vollziehenden Vermittelung der künstlerischen Gemeinschaft im Großen seinen besondren Beruf macht. Uebrigens wird dieser Gegensatz, da die Kunst je länger desto mehrerer Elemente der äußeren materiellen Natur sich bemächtigt, mithin die Leichtigkeit des mittelbar künstlerischen Producirens immer mehr zunimmt, vermöge der sittlichen Entwickelung selbst je länger desto mehr ein fliessender.

Anm. Die rechten Künstler (im engeren Sinne) müssen uns anderen Menschen von stumpferen Empfindungswerkzeugen die Dinge vorempfinden, damit wir sie recht empfinden. Der Künstler empfindet gleichsam mit bewaffnetem Gefühle.

Was ſich im Kunſtwerk darſtellt, iſt ein individuell beſtimmtes (ein ſubjectives) Bewußtſein des Objects; aber nicht das erſte beſte; ſondern es muß ein ſo beſchaffenes ſein, daß ſich grade in ſeiner individuellen oder ſubjectiven Auffaſſung der Objecte eben das objective oder identiſche (univerſelle) Bild derſelben auf eigenthümthümlich reine und ſcharfe Weiſe abſpiegelt. Die Vorausſetzungen eines Kunſtwerks ſind alſo einmal, daß das Gefühl des Künſtlers eine eigenthümliche Energie beſitzt, in die objective Natur, in das identiſche Weſen ſeines Gegenſtandes einzudringen *), und fürsandere daß dem Künſtler das Vermögen beiwohnt, dieſe individuelle oder gefühlsmäßige Erkenntniß, d. h. dieſe ſeine Ahnung und Anſchauung des Gegenſtandes auch auf eine eigenthümlich reine und evidente Weiſe im Symbol für das Gefühl Andrer zur Darſtellung zu bringen. Erſt die Vereinigung von dieſen beiden macht den wirklichen Künſtler, der eben deshalb auch nicht ohne Bildung zuſtande kommen kann, die vorzugsweiſe (doch keineswegs ausſchließlich) nach der letzteren Seite hin ihr Werk zu treiben hat. Daher erklärt es ſich, weshalb ſo viele fälſchlich ſich ſelbſt für Künſtler halten. Sie beſitzen eins der beiden Elemente, die zuſammen den Künſtler machen, aber nur eins, — am gewöhnlichſten das erſtere für ſich allein, viel Gefühl und wenig Phantaſie. Sehr treffend ſpricht ſich Schiller (bei Guſtav Schwab, Schillers Leben, Buch III, S. 675) hierüber aus, mit ſpecieller Beziehung auf den Dichter: „Jeden, der imſtande iſt, ſeinen Empfindungszuſtand in ein Object zu legen, ſo daß dieſes Object mich nöthigt, in jenen Empfindungszuſtand überzugehn, folglich lebendig auf mich wirkt, heiße ich einen Poeten, einen Macher. Aber nicht jeder Poet iſt darum dem Grade nach ein vortrefflicher. Der Grad ſeiner Vollkommenheit beruht auf dem Reichthum, dem Gehalt, den er in ſich hat und folglich außer ſich darſtellt, und auf dem Grad der Nothwendigkeit, die ſein Werk ausübt. Je ſubjectiver ſein Empfinden iſt, deſto zufälliger iſt es;

*) Vgl. Hegel, Philoſ. Propädeutik, S. 187.

die objective Kraft beruht auf dem Ideellen" u. s. w. Bezeichnend ist auch was derselbe Dichter (ebendas. S: 604,) von dem Hergang bei seinem eignen dichterischen Produciren, namentlich dem dramatischen, erzählt. „Bei mir," schreibt er, „ist die Empfindung anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemüthsstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee."

§. 327. Die Theilung der Arbeit unter den Künstlern im engeren Sinne bedarf keiner besonderen Regulirung. Da sie durch die individuellen Differenzen schon von Natur bestimmt angelegt ist, so macht sie sich von selbst. Da in dem weiblichen Geschlecht im Vergleich mit dem männlichen die Macht der Persönlichkeit eine geringere ist, mithin ihm ein geringeres Vermögen zur Bemeisterung der äußeren materiellen Natur beiwohnt: so ist dasselbe überwiegend nur auf unmittelbare Kunstproductionen gewiesen. Sofern die Frauen sich mit den mittelbaren Künsten zu befassen haben, sind es daher vorzugsweise diejenigen, welche nur die Umarbeitungen der unmittelbaren Kunst in die mittelbare sind, die Mimik und die Musik, diese letztere namentlich in ihrer primitiven Form als Vocalmusik.

Anm. Das Weib hat mehr Gefühl als der Mann, aber weniger Phantasie. Deshalb taugt es minder zur künstlerischen Production, die unmittelbare Kunst ausgenommen. Es kann mehr nur die Stärke seines Gefühls zur Darstellung bringen als den eigenthümlichen Gehalt (die eigenthümlich bestimmte Lust oder Unlust) desselben.

§. 328. Da die primitive Grundlage aller in's Große gehenden individuellen Gemeinschaften die Gemeinsamkeit des Volksthums bildet, so sind auch die angegebenermaßen entstehenden gemeinsamen Kunstschätze ursprünglich nationale und volksthümlich abgeschlossene, mithin auch für einander gegenseitig verschlossen. Allein in demselben Maaße, in welchem sich vermöge der sittlichen Entwicklung selbst die Gemeinschaft der verschiedenen Nationalitäten immer vollständiger vollzieht, schließen sich auch die verschiedenen nationalen Kunstwelten immer mehr für einander auf, und mit der Vollendung der Entwickelung der mittelbaren Kunst bilden sie alle zu-

sammen ein einheitliches organisches Ganzes, und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 329. Die Möglichkeit der künstlerischen Gemeinschaft beruht ganz im Allgemeinen auf dem Vorhandensein natürlicher spezifischer individueller Zuneigungen (§. 271.), namentlich unter der näheren Bestimmtheit des Vorherrschens der Empfindung, also spezifisch wahlverwandter natürlicher Stimmungen (§. 166.).

§. 330. Als Gemeinschaft des individuellen Erkennens setzt die künstlerische Gemeinschaft auf der einen Seite eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die Differenzen des individuellen Erkennens erst bestimmt und als bedeutungsvoll hervortreten. Auf der andern Seite aber hat sie als Gemeinschaft des individuellen Erkennens eine bestimmte und spezifische Verwandtschaft und gegenseitige Anziehung der Ahnungen und Anschauungen zu ihrer Bedingung, wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen, bevorab als Stimmungen äußert. Ohne eine solche bestimmte Homogeneität der beiderseitigen Ahnungen und Anschauungen wäre die Anknüpfung des künstlerischen Verkehrs ganz unmöglich. Sie begründet das Aufschließen der eigenthümlichen Kunstgebiete der Einzelnen für einander. Am intensivsten ist sie einerseits im Familienkreise, andrerseits unter den Freunden gegeben, weshalb es auch in beiden Verhältnissen nur eines Minimums von Darstellung bedarf zur Vermittelung der Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen, und schon die unmittelbaren Kunstdarstellungen für sich allein dazu hinreichen. Am meisten tritt sie dagegen zurück und am schwierigsten ist mithin auch die künstlerische Gemeinschaft zu realisiren unter Solchen, zwischen denen bedeutende und als spezifisch heraustretende Differenzen in Ansehung ihrer natürlichen Organisation und der ihnen zu Gebote stehenden Darstellungsmittel stattfinden, und denen eine größere Masse von gemeinsamen elementarischen Naturanschauungen abgeht *), so daß sich in ihnen Gefühl und Phantasie unter spezifisch abweichendem Character ausbilden.

Anm. Schwierigkeit der Kunstgemeinschaft zwischen dem Occidentalen und dem Orientalen, dem Nordländer und dem Südländer.

---

*) Schleiermacher, Syst. der Sittenl., S. 256.

§. 331. Ganz allgemein ausgedrückt besteht jene spezifische Aehnlichkeit der Ahnungen und Anschauungen in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Gefühls und der Phantasie, d. h. in einem gemeinsamen Kunstcharacter. Er gibt das allgemeine Substrat der differenten Weisen der Kunstdarstellungen der Einzelnen ab. Vermöge der sittlichen Entwickelung bildet er sich unwillkürlich in immer weiteren Kreisen aus. Einmal nämlich sind auch in der individuell erkennenden Function bereits vonvornherein in dem Umfange der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maaß der individuellen Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maaß derselben zwischen den Andern als Aehnlichkeit erscheint. Fürsandre bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, die sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit in der Differenz relative Identitäten. Schon mit dem Volkscharacter ist demnach ein bestimmtes Analogon des Kunstcharacters gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Erkennens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn für das fremde individuelle Erkennen oder für die fremden Ahnungen und Anschauungen ab, theils auch, da das individuelle Erkennen sich nur im Ineinandersein mit dem universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt, (wie auch umgekehrt,) eine relative Aehnlichkeit des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Daher entstehen in den besondren Kreisen der Gemeinschaft des universellen Erkennens, in den besondren wissenschaftlichen Berufskreisen oder Facultäten (s. unten §. 358.) unwillkürlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Der Facultätscharacter ist so zugleich Kunstcharacter (was natürlich in seiner Strenge nur von den unmittelbaren Kunstdarstellungen gilt,), und seine Gemeinsamkeit das Maaß des Umfangs der Kunstgemeinschaft. Allein auf seinen höheren Entwickelungsstufen durchbricht das Kunstleben auch diese Schranke der Gemeinschaft immer mehr. Auf ihnen erfordert der Kunstverkehr keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Erkennens und der Ahnungen und Anschauungen als die, welche mit der Aehnlichkeit der Bildung

überhaupt gegeben ist. Ist diese Bildung vollendet, d. h. scheint auch in allen Ahnungen und Anschauungen das Universell menschliche schlechthin klar hindurch durch das Individuell differente, so tritt sie schlechthin an die Stelle des bestimmten Kunstcharacters als Bedingung der Kunstgemeinschaft. Der schlechthin allgemeingültige und höchste Kunstcharacter ist der gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen künstlerischen Gemeinschaft gegeben. Denn auf dieser Stufe wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus erfordert zur Kunstgemeinschaft als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Productionen des individuellen Erkennens und ihre Darstellungen begründet schon hinreichend das Verständniß derselben unter Allen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

Anm. 1. Dem Kunstcharacter entspricht innerhalb des geselligen Lebens die geſellige Sitte.

Anm. 2. Characteristische Differenzen der Ahnungs- (Gefühls-) und Anschauungsweise in den verschiedenen Facultäten, sowie auch der Gebehrdung im weitesten Sinne des Worts.

§. 332. Das bestimmte Verhältniß, welches in der Kunstdarstellung zwischen dem Kunstcharacter als allgemeinem Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen Darstellungsweise des Darstellenden hervortritt, das bestimmte Maaß des Gebundenseins dieser durch jenen und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden ist es, worauf der Styl*) beruht. Diesem seinem Begriff zufolge ist er als falscher Styl in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der ungebundene (zügellose) Styl. Der sittlich normale, d. h. der gute Styl involvirt auf der einen Seite die wirkliche Angemessenheit des geltenden Kunstcharacters zu dem Wesen des darzustellenden Objects und auf der andern Seite die völlig freie Bewegung des individuellen Gefühls- und Phantasiecharacters innerhalb dieses allgemeinen Typus des Kunstcharacters. Er ist also auf jeder bestimmten Stufe der sittlichen Entwickelung die möglichste künstlerische Freiheit des Einzelnen unter der Potenz des jedesmal möglichst sachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung desselben, und somit zugleich der reine

*) Vgl. auch Hegel, Aesthetik, I, S. 378 f.

Ausdruck der jedesmaligen sittlichen Entwickelungsstufe, namentlich der jedesmaligen Entwickelungsstufe der Kunst, ohne nachläßiges Sinken und affectirtes Steigen. Eben als solcher ist er dann auch wesentlich zugleich der wahrhaft freie Styl. Der vollendete gute Styl ist dann gegeben, wenn einerseits der allgemein geltende Typus des individuellen Erkennens der schlechthin sachgemäße ist, und andrerseits dieser herrschende Kunstcharacter und die individuelle Eigenthümlichkeit des Gefühls- und Phantasiecharacters (der Ahnungen und Anschauungen) jedes Künstlers schlechthin in einander aufgehn, so daß einerseits für diese jener der spezifische Schlüssel ist, und andrerseits jener seine concrete Erfüllung auf spezifische Weise in der Gesammtheit dieser individuellen Eigenthümlichkeiten findet. Dann coincidiren der Kunstcharacter und die individuelle künstlerische Bildung schlechthin; diese geht in ihrer Entfaltung in jenem schlechthin auf. Dieser Fall ist aber nur denkbar unter der Voraussetzung der wirklichen Sachgemäßheit des Kunstcharacters, d. h. seiner vollendeten Gebildetheit (§. 137.). Er tritt ein sobald die sittliche Bildung als solche vollendet ist, und die Kunstgemeinschaft zu ihrer Basis nur noch die sittliche Bildung überhaupt hat. Dieser Stand der Dinge kann daher erst die Frucht der Vollendung der Entwickelung des Kunstlebens und der sittlichen Gemeinschaft überhaupt sein.

Anm. 1. Dem Styl entspricht innerhalb des geselligen Lebens der Ton.

Anm. 2. Tritt eine wirkliche und kräftige künstlerische individuelle Eigenthümlichkeit lediglich auf ihren eignen Füßen auf, ohne sich in ihren Productionen durch einen objectiven Grundtypus, durch irgend einen Kunstcharacter, bestimmen und reguliren zu lassen, so ist dieß das Barocke.

§. 333. Ist der allgemeine Typus, welcher die besondre künstlerische Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objectiver, d. h. in der Natur des Gegenstands selbst nothwendig begründeter, sondern ein nur willkürlich gemachter, so daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden ist in seinen künstlerischen Functionen, aber nicht durch ein wirklich Allgemeines, sondern nur durch eine conventionell für ein Allgemeines gehaltene Besonderheit: so ist dieß die Kunstmode. Fehlt dagegen eine markirte künstlerische Eigenthümlichkeit (des Gefühls und der Phantasie), und will sie durch

ein willkürlich gemachtes, etwa von Andern geborgtes Surrogat ersetzt werden: so ist dieß die Kunstmanier. Die Kunstmode ist der nur versteckte ungebundene Styl. Je weniger es einen Kunstcharacter gibt, desto mehr Kunstmode gibt es, und umgekehrt. Die Kunstmanier ist der nur versteckte steife Styl. Je unbedeutender die künstlerische Eigenthümlichkeit ist, desto stärker tritt die Kunstmanier hervor. Auch die Kunstmanier ist immer wie arm so auch steif. Da beide, Kunstmode und Kunstmanier auf künstlerischer Impotenz — jene der Kunstgemeinschaft im Ganzen, diese des künstlerischen Individuums, — beruhen, und einerseits eine kräftige künstlerische Eigenthümlichkeit sich keinem bloß launenhaft festgestellten Kunsttypus unterwirft, und andrerseits ein wirklicher objectiver Kunstcharacter sich nur von einer wirklich lebenskräftigen künstlerischen Eigenthümlichkeit aneignen läßt: so gehen beide Ausartungen der Kunst immer mit einander Hand in Hand.

Anm. Schon durch den zu ihrer Natur gehörigen beständigen Wechsel zeigt die Mode, daß sie ein Kind der Willkür ist.

§. 334. Dem Kunstleben eignet wesentlich, wie dem individuellen Erkennen selbst §. 233.), der Character, Vergnügen zu gewähren. Daher wird namentlich mit in ihm auf die Anstrengung die Erholung gefunden. Und zwar ist es näher, da das Vergnügen, welches die Kunst gewährt, auf der Seite der erkennenden Function liegt, vorzugsweise die Erholung auf die Anstrengung des universellen Erkennens, d. h. des Denkens, welche bei ihm geschöpft wird. Eine sittlich normale ist aber die Erholung nur dann, wenn sie eine Gemeinschaft pflegende ist; also auch die durch das individuelle Erkennen nur sofern sie nicht in einem sich isolirenden Ahnen und Anschauen besteht, sondern in einem mittelst der künstlerischen Darstellung der Ahnungen und Anschauungen Gemeinschaft pflegenden, kurz wenn sie in der Kunstgemeinschaft genossen wird.

§. 335. Die Normalität der Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder des Kunstlebens ist nach §. 288. bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen und die Gewährleistung derselben. Es muß gewährleistet sein, daß die Theilnahme an seinen Ahnungen und Anschauungen, welche der Eine dem Andern eröffnet,

zugleich ihm selbst die Theilnahme an den Ahnungen und Anschauungen dieses Andern eröffne, und so beide ihre Ahnungen und Anschauungen dadurch bereichern, daß sie dieselben beide einander gemein machen. Die Gewährleistung nun hierfür und somit die Bedingung der sittlichen Normalität des Kunstlebens ist die künstlerische Bildung der mit einander künstlerisch verkehrenden, und zwar als sich entsprechende. Jene vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen zwischen den Mehreren ist nämlich dadurch bedingt, daß Jeder von ihnen theils dem Andern seine Ahnungen und Anschauungen künstlerisch darstellen, theils die künstlerische Darstellung der Ahnungen und Anschauungen des Andern in sich aufnehmen kann, wovon dann eben die unmittelbare Folge ist, daß sich die Ahnungen und Anschauungen beider, des Gebenden und des Empfangenden, an einander erschließen und erhöhen. Die Möglichkeit hiervon kann aber auf nichts andrem beruhen als auf der künstlerischen Bildung beider Theile, und zwar auf der Correspondenz ihres Maaßes bei beiden. Da das individuelle Erkennen einerseits (sofern es Ahnen ist) durch die Empfindung, resp. das Gefühl, andrerseits (sofern es Anschauen ist) durch die Phantasie vermittelt wird: so ist die künstlerische Bildung wesentlich einerseits Bildung der Empfindung oder vielmehr des Gefühls, d. i. Feinheit oder Zartheit des Gefühls, andrerseits Bildung der Phantasie, d. i. Beweglichkeit oder Entzündbarkeit derselben.

Anm. Wie unerläßlich die Forderung der Gewährleistung ist, um die es sich hier handelt, das leuchtet am unmittelbarsten ein in Ansehung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens wie es religiöses ist. Vgl. Mtth. 7, 6.

§. 336. Als religiöses ist das Kunstleben die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens oder Ahnens und Anschauens, d. h. des Andächtigseins und des Contemplirens mittelst der gegenseitigen Darstellung der religiösen Ahnungen und Anschauungen, d. h. der Andacht und der Gottesanschauung für einander durch die Kunst. Es ist also Gemeinschaft der Andacht und der Gottesanschauung. Bei normaler Entwickelung ist jedes Ahnen und Anschauen wesentlich zugleich Andächtigsein und Contempliren, und jede Ahnung und Anschauung wesentlich zugleich Andacht und Gottesanschauung, und so das Kunstleben wesentlich

ein ſchlechthin religiöſes. In dieſem Falle ſind Gefühl und Phantaſie durchgängig zugleich religiös beſtimmt, und jedes Kunſtwerk überhaupt iſt dann weſentlich ein zugleich religiöſes. In allen Kunſtdarſtellungen iſt dann die Darſtellung des individuellen Gottesbewußtſeins, d. h. des religiöſen Gefühls des Künſtlers weſentlich und ausdrücklich mitgeſetzt. Die religiöſe Kunſtgemeinſchaft iſt ſo weſentlich Gemeinſchaft der Andacht. Da die das religiöſe individuelle Erkennen vermittelnde Potenz das religiöſe Gefühl iſt, ſo iſt das religiöſe Kunſtleben weſentlich Gemeinſchaft des religiöſen Gefühls, ein gegenſeitiges Für einander aufſchließen und offenbaren, eben damit aber unmittelbar zugleich auch erregen, beleben, erfriſchen und ſchärfen des religiöſen Gefühls. Auch als religiöſes, alſo als Andächtigſein und Contempliren, iſt das individuelle Erkennen weſentlich ein Mittel der Erholung, nämlich der religiöſen, und zwar näher das religiöſe Erholungsmittel auf die Anſtrengung des religiöſen univerſellen Erkennens, alſo des Theoſophirens und des Weiſſagens. Eine normale iſt auch dieſe Erholung nur ſofern ſie eine künſtleriſch Gemeinſchaft pflegende iſt. Die abſolute Allgemeinheit des Kunſtlebens geht primitiv von dieſer ſeiner religiöſen Seite aus. In ihr, und zwar in ihr allein, iſt ſchon urſprünglich eine Alle umfaſſende poſitive Einheit des individuellen Erkennens gegeben. In der Andacht und der Gottesanſchauung begegnen ſich die individuell verſchiedenen Ahnungen und Anſchauungen Aller unmittelbar, und verſtehen ſie ſich gegenſeitig unmittelbar. Das religiöſe Gefühl iſt der alle Differenzen der individuellen Gefühle zur Harmonie ausgleichende und verknüpfende Grundton, und mittelſt der religiöſen Phantaſie löſen ſich alle noch ſo harten Gegenſätze zwiſchen den individuellen Phantaſiewelten auf. Nur auf der Baſis dieſer unmittelbar gegebenen allgemeinen religiöſen Kunſtgemeinſchaft kann ſich das Kunſtleben allmälig auch nach ſeiner an ſich ſittlichen Seite zu vollſtändiger Allgemeinheit vollziehn.

Anm. Auch geſchichtlich zeigt ſich der Anfang eines gemeinſamen nazionalen Kunſtlebens immer an den Kultus geknüpft. Ebenſo geht auch die Vereinigung der vielen beſondren Künſte zu organiſcher Einheit immer vom Kultus aus, und zwar aus demſelben Grunde.

III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben.

§. 337. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des Denkens und des es concomitirenden Vorstellens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, des Wissens und der Vorstellungen, nämlich mittelst der gegenseitigen, und zwar universell bestimmten, Darstellung derselben (§. 270.), d. i. mittelst des wissenschaftlichen Verkehrs. Sie ist also Gemeinschaft von der einen Seite angesehen des Wissens, von der andern Seite angesehen der Vorstellungen.

Anm. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Denkens und des Vorstellens selbst gibt es nicht. Die Gemeinschaft des Denkens existirt in concreto nicht anders denn als gegenseitige Mittheilung des Wissens.

§. 338. Da bei dem universellen Erkennen die vermittelnde Potenz der Sinn ist, und zwar als Verstandessinn (§. 217.), so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Sinne, näher des Verstandes.

§. 339. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit des eignen Sinnes, näher des eignen Verstandessinnes, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfniß.

Anm. Der Sinn, näher Verstandessinn, des Einzelnen ist zu beschränkt, um mit ihm für sich allein das Ganze der Welt wahrnehmen und denken zu können. Und doch gibt es ohne ein vollständiges Wahrnehmen und Denken

überhaupt kein wirkliches Wissen, da dieses seinem Begriff nach eben der Begriff ist, d. h. die Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Bewußtseins. Diese Einheit kann nämlich als absolute schlechterdings nicht früher zustande kommen, bevor nicht ihre Elemente, d. i. die einzelnen Gedankenbestimmungen, vollständig gegeben sind. Es weis nichts wahrhaft wer nicht alles weis. Also nur indem die Sinne, näher die Verstandessinne, Aller sich gegenseitig ergänzen, ist die Aufgabe des universellen Erkennens lösbar.

§. 340. Die Möglichkeit der Darstellung des Wissens und der Vorstellungen beruht auf dem Vorhandensein eines universellen Darstellungsmittels, und zwar darauf, daß ein solches schon unmittelbar und natürlicherweise gegeben ist, nämlich in der Sprache als Wortsprache. In ihr stellt sich der Gedanke und die Vorstellung als in einem durchaus universellen Zeichen dar. Ja in der Natur des Wissens selbst ist dieses sein Uebergehn in das darstellende Zeichen schon natürlich angelegt. Das Denken ist nämlich selbst wesentlich zugleich ein Vorstellen (§. 224.), vermöge des Vorstellungsvermögens, und sein Product das Wissen (die Wahrnehmung) wesentlich zugleich Vorstellung, ein universelles Abbild des Objects des Denkens (des Wahrnehmens), ein inneres Wort; eben dieses innere Wort aber bildet sich dann unwillkührlich die sinnliche Natur des denkenden und vorstellenden Individuums, nämlich seine Sprachwerkzeuge, zum Organ an, durch welches es sich auch äußerlich, also für das Selbstbewußtsein Andrer (für Andre erkennbar) darstellt, im äußeren Wort. Denken und Sprechen gehören daher wesentlich zusammen; dieses hängt jenem so wesentlich an, daß kein Gedanke wirklich fertig ist, bevor er nicht Wort geworden.*) Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang beider hat aber seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Gedanken und der Vorstellungen oder der Gemeinschaft des Wissens. Der Gemeinbesitz der Sprache ist ein sittlich normaler nur wiefern der Einzelne mittelst desselben Wissen mittheilt und empfängt;

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 132—134. 135. 147. 237. 238. 239.

und alles Denken ist deshalb ein sittlich normales nur wiefern es zugleich Einzeichnen in die Sprache ist*).

Anm. Die Sprache universalisirt schlechterdings Alles, was in ihr dargestellt wird. Michelet (Anthropol. u. Psychol., S. 333,) sagt: „Die Sprache ist so das Göttliche, das Einzelne, was man meint, als solches gar nicht ausdrücken zu können, sondern das sinnliche Diese unmittelbar in die Allgemeinheit umzukehren."

§. 341. Die Darstellung des Wissens (der Gedanken und Vorstellungen) mittelst der Wortsprache (der Sprache im engeren Sinne) ist die Wissenschaft. Da aber das Wissen wesentlich der Begriff ist, d. h. die Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Selbstbewußtseins, es mithin eben nur vermöge seiner Vollständigkeit und Einheitlichkeit Wissen ist und sich als solches ausweist: so kann das Wissen nur insofern als Wissen dargestellt werden, als es in seiner wesentlichen Vollständigkeit und Einheitlichkeit dargestellt wird. Die Wissenschaft ist deshalb näher die Darstellung des Wissens in seiner wesentlichen Vollständigkeit und Einheitlichkeit, d. h. des Systems des Wissens durch die Sprache.

§. 342. Indem sich die Gemeinschaft des universellen Erkennens so spezifisch durch die Wissenschaft vermittelt, ist sie wesentlich die wissenschaftliche Gemeinschaft oder das wissenschaftliche Leben.

§. 343. Der spezifische Character der Gegenstände des wissenschaftlichen Verkehrs, d. h. der wissenschaftlichen Darstellungen ist, wie der seines Objects, des Wissens (s. §. 332.), die Wahrheit und mit ihr zugleich die Evidenz.

§. 344. Da der wissenschaftliche Verkehr in der gegenseitigen Darstellung der Gedanken und Vorstellungen für einander besteht, so ist er durch das universell bestimmte Einbildungsvermögen, das Vorstellungsvermögen, den s. g. theoretischen Verstand, vermittelt.

*) Schleiermacher, a. a. O., S. 147, schreibt: „Ein Denken, das sich nicht in der Sprache absetzt, ist entweder ein vollendeter Act, dann aber kein sittlicher", (d. h. sittlich normaler) „oder ein sittlicher" (d. h. sittlich normaler) „dann aber kein vollendeter, und erscheint nur als gehemmt bis dieses hinzukommt". Und S. 459: „In der erkennenden Function muß alles Erkannte in der Sprache niedergelegt werden."

§. 345. Ihrem Begriff selbst zufolge kann die Wissenschaft sich erst zugleich mit dem Wissen selbst und seiner Vollständigkeit vollenden. Bis das Wissen vollständig gegeben ist, also alle Einzelnen die ihnen für ihr universelles Erkennen gestellten individuellen Aufgaben vollständig gelöst haben, kann es auch nur annäherungsweise eine Wissenschaft geben. Die wahre, d. h. die vollendete Wissenschaft aber ist als die Darstellung des vollständigen Wissens in seiner absoluten Einheit zugleich das absolute In einander gegangen sein des Wissens aller Einzelnen für alle Einzelnen, mithin die absolute Verwirklichung der Gemeinschaft des Wissens.

§. 346. Ebenso ist die Wissenschaft ihrem Begriff selbst zufolge Entwickelung der Sprache, und alle Wissenschaft wesentlich Sprachwissenschaft (Philologie). Je gediegener das Wissen sich entwickelt, desto mehr ist die Sprache die gesammte Wissenschaft selbst. Hierauf eben beruht die absolute Popularität der Wissenschaft in ihrer höchsten Entfaltung. Das anzustrebende Ziel der Vollendung ist hierbei das Zusammenfallen der allgemeinen Sprache (außer inwiefern sie Sprache des Gefühls, dichterische Sprache ist, s. §. 319,) mit der wissenschaftlichen, das gegenseitige Aufgehen beider in einander. Hiermit ist die schlechthin allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens erreicht.

Anm. Daß die Wissenschaft wesentlich Sprachwissenschaft ist, ist ein Gedanke, der besonders auch Fichte'n lebhaft vorschwebte. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 134, schreibt: „Philosophie und Philologie sind also innig verbunden, und es ist ein grober Mißverstand, wenn sie sich hassen."

§. 347. Allein eben weil die Wissenschaft wesentlich an die Sprache gebunden ist, diese aber infolge der natürlich angelegten klimatischen Differenzen nur als eine Vielheit von Sprachen, welche der Vielheit der Volksthümer entspricht, gegeben ist: so entwickelt sich das Wissen in jeder besondren Sprache als ein besondres, und die wissenschaftliche Gemeinschaft ist durch die Gemeinschaft der Sprache bedingt und auf ihren Bereich beschränkt, und es kommen Wissenschaft und wissenschaftliche Gemeinschaft nur als nazionale zustande.

Anm. Allerdings gab es einst eine wenigstens relativ allgemeine wissenschaftliche Sprache, die lateinische, durch welche die verschiedenen das Wissen cultivirenden Nazionen, wenigstens die der christlichen Welt, ein wissenschaftliches Gemeingut besaßen. Unter ihrer Herrschaft traten in dem Kreise derselben die nazionalen wissenschaftlichen Differenzen kaum hervor und die nazionalen Färbungen, d. i. Trübungen des Wissens. Ist der Untergang ihrer Herrschaft, seit welchem dieß alles ganz anders geworden ist, nicht ein sittlicher Rückschritt? Gewiß nicht. Die Möglichkeit der Allgemeinherrschaft jener s. g. Gelehrtensprache beruhte nur auf dem factischen Stillstande der selbständigen Entwickelung der Wissenschaft, nur darauf, daß in der Zeit derselben die Wissenschaft im Wesentlichen eine nur traditionelle, nur Gelehrsamkeit war. Wenn aber ihr Untergang in Ansehung des wissenschaftlichen Verkehrs unter den verschiedenen Nazionen zunächst eine Verengung der wissenschaftlichen Gemeinschaft nach sich gezogen hat, so hat er dagegen innerhalb jeder einzelnen Nazion selbst eine ungeheure Erweiterung derselben zur Folge gehabt. Die Scheidung zwischen „Gelehrten" und „Ungelehrten" hat seitdem alle ihre Schärfe wieder verloren. Dieß ist ein höchst bedeutender Schritt zu dem völligen Hinwegfall des esoterischen Characters der Wissenschaft.

§. 348. Die sittlich schlechterdings zu fordernde absolut allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens scheint sonach unerreichbar zu sein, weil sie sich als nur innerhalb des Bereichs der bestimmten besondren Sprache oder, was damit zusammenfällt, der bestimmten besondren Nazionalität bewirkbar darstellt. Allein diese durch die Sprache gesetzte nazionale Beschränkung der Gemeinschaft des Wissens kann durch die sittliche Entwickelung selbst aufgehoben werden, und hebt sich durch sie, sofern sie die normale ist, unfehlbar auf. Dadurch nämlich, daß die verschiedenen besondren Sprachen unter einander in Gemeinschaft treten, und allmälig für einander schlechthin aufgeschlossen werden, womit dann für jede Nazion die Aneignung, wenn auch zunächst die bloß annäherungsweise, des in allen übrigen Sprachen gedachten möglich wird. Eben hierdurch, daß alle Sprachen sich

gegenseitig schlechthin verstehen, oder durch die absolute Vielsprachigkeit aller Individuen hat die absolute Gemeinschaftlichkeit des Wissens sich zu realisiren. Bei dem normalen Stande löst sich aber diese Aufgabe auch ganz ohne weiteres durch die sittliche Entwickelung der Menschheit selbst, indem die verschiedenen Sprachen, grade so wie die verschiedenen Nazionalitäten und mit ihnen zugleich, weil sie organisch zusammengehören und sich gegenseitig integriren, einander gegenseitig suchen, und so selbst durch den Proceß ihrer eignen Entwickelung ihre Geschiedenheit aufheben müssen. Durch diese absolute Gemeinschaft der Sprachen hebt sich dann auch an dem Wissen die durch seine nazionale, mithin auch in irgend einem Maaße individuelle Bestimmtheit ihm anhaftende Trübung wieder auf, indem die verschiedenen nazionalen Färbungen einander gegenseitig ausgleichen, und in Einen farblosen Strahl des reinen Lichts zusammenfliessen, als dessen bloße Brechung sie hiermit offenbar werden*). Die unmittelbare Aufgabe ist also die möglichst vollständige Entwickelung des Wissens in jeder einzelnen Sprache. Mit der Lösung dieser Aufgabe leitet sich eo ipso auch eine immer ausgedehntere und vollständigere Gemeinschaftlichkeit des Wissens unter den einzelnen Nazionen ein.

Anm. Nicht etwa realisirt sich die Gemeinschaftlichkeit des Wissens dadurch, daß alle Sprachen von Einer verschlungen werden oder sich zu dem trüben Grau Einer neuen, in der sie sich alle auflösen, vermischen. Die Gemeinschaft der Sprachen, von der wir hier reden, realisirt sich natürlich am frühesten in der eigentlich wissenschaftlichen Sprache. Hier tritt sie fast überall zunächst unter der Form der Sprachmengerei auf. Die eigentliche philosophische Kunstsprache ist ein solches Gemengsel aus Elementen verschiedener Sprachen. (Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 295.) Dieß ist auf der Uebergangsstufe ein unvermeidliches Uebel; die Aufgabe bleibt aber nichts desto weniger für jedes Volk, seine Wissenschaft rein in seiner eignen Sprache reden zu lassen. Vgl. auch die Aeußerungen Hegels bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 183—185. 225 f. 551. 552. Ein philosophischer Purismus wie der krausesche ist nicht der sachgemäße.

*) Vgl. Schleiermacher, Philos. u. vermischte Schriften, II, S. 492.

§. 349. Die wissenschaftliche Gemeinschaft setzt als ihre Bedingungen voraus einerseits eine bestimmte und streng eingehaltene Theilung der Einzelnen in die Gesammtmasse des Geschäfts des universellen Erkennens, d. h. in die wissenschaftliche Forschung, und zwar eine wirklich organische und somit auch spezifisch richtige Theilung*). Diese Theilung befaßt in sich einmal die Theilung der in sich selbst Einen Wissenschaft in eine organische Vielheit von besondren Fächern, welche eben somit ihre wahre Organisation ist, kurz die Disciplinirung der Wissenschaft, und für's andre die Vertheilung der Einzelnen in den Dienst der so organisirten Wissenschaft nach Maaßgabe einerseits der verschiedenen Disciplinen derselben und andrerseits der Mannichfaltigkeit der Functionen in dem Gebiet jeder einzelnen dieser besondren Disciplinen, kurz die Bestimmung des besondren wissenschaftlichen Berufs der Einzelnen. Nur in einer Vielheit von besondren wissenschaftlichen Disciplinen kömmt nämlich die Wissenschaft zustande. Die Entwickelung der Wissenschaft selbst muß ihre organische Einheit aus dieser Vielheit hervorbilden. Und nur bei einer Vertheilung der besonderen wissenschaftlichen Geschäfte unter die Einzelnen können wirklich alle wissenschaftlichen Kräfte, auch die an sich ganz untergeordneten, für die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe benutzt werden, was die unumgängliche Bedingung ihrer Lösbarkeit ist. Es kann nämlich Einer relativ unfähig sein, sich durch selbständiges Denken eines Erkenntnißgegenstandes zu bemächtigen, nichts desto weniger aber sehr fähig, den Denkproceß eines Andern nachzubilden.

Anm. Den Bedingungen der wissenschaftlichen Gemeinschaft laufen die des öffentlichen Lebens parallel.

§. 350. Andrerseits hat die wissenschaftliche Gemeinschaft zu ihrer Bedingung den absoluten Fluß der gegenseitigen Mittheilung der Producte des universellen Erkennens der Einzelnen oder ihres Wissens. Diese Mittheilung des Wissens vollzieht sich durch das Lehren und Lernen. Sie ist die absolute Bedingung der Normalität des Denkens, weil die Gemeinschaft überhaupt absolute sittliche Forderung ist. Entdeckung und Mittheilung müssen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 248.

in dem wissenschaftlichen Leben schlechterdings zusammenfallen *). Denken einerseits und das Verhältniß des Lehrens und des Lernens andrerseits sind wesentlich Correlata, und keins von beiden ist ohne das andre sittlich normal. Wie es kein Lehren und Lernen gibt ohne Denken, so entsteht auch kein Denken anders als in dem Verhältniß des Lehrens und des Lernens; weshalb denn auch jedes von beiden nur in dem Maaße ausgeübt werden kann, in welchem das andre anerkannt wird **).

§. 351. Diese Mittheilung des Wissens ist wesentlich eine zweifache, jenachdem sie entweder zwischen den Wissenden und den Unwissenden stattfindet, oder zwischen den Wissenden und den Wissenden. Im ersteren Fall ist sie der Unterricht oder die Tradition des Wissens. Dieser Fall selbst aber ist in den Naturverhältnissen des menschlichen Geschlechts begründet, nämlich in dem beständigen Zusammenleben einer schon natürlich erwachsenen Generation mit einer erst natürlich heranwachsenden. Soll diese letztere in den schon im Gange begriffenen Proceß des universellen Erkennens wirklich mit eingreifen können, so muß vorher das Totalergebniß seines bisherigen Verlaufs auf sie übergetragen sein; und dieß geschieht eben mittelst des Unterrichts, der schon seinem Begriff selbst nach Jugendunterricht ist. Auch diese Tradition knüpft sich, wie alles Lehren und Lernen überhaupt, wesentlich an die Sprache, in welcher sich das Resultat des gemeinschaftlichen universellen Erkennens jeder Generation, sie fortbildend, absetzt. Der vollkommene Zustand der Tradition ist der, wo Jeder sein Wissen gleichmäßig aus der Sprache empfängt und in ihr niederlegt ***). Aller Unterricht ist daher wesentlich Sprachunterricht. Im andern Falle ist die Mittheilung des Wissens die Schriftstellerei. Die wissenschaftliche Function ist demnach wesentlich eine doppelte, die des Forschens und die des Lehrens, welche letztere wieder in sich selbst zweitheilig ist, als Unterrichten und als Schriftstellern.

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 247. Vgl. auch Die chr. Sitte, S. 466—468 und Beil. S. 98.

**) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 148.

***) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 240.

§. 352. Die unbedingte sittliche Forderung in Ansehung der gegenseitigen Mittheilung des Wissens ist die absolute Allgemeinheit derselben. Diese aber ist bedingt durch das Vorhandensein eines schlechthin allgemeinen (d. h. schlechthin allgemein anwendbaren) Communicationsmittels des in der Sprache dargestellten Wissens. Denn mit der mündlichen Rede für sich allein kann unmöglich Jeder an jeden Andern heranreichen, wenigstens nicht vor der vollendeten Vergeistigung der Menschheit*), also während des Verlaufs der sittlichen Entwickelung selbst nicht. Uebrigens kann hier natürlich nur von einer schlechthinigen Allgemeinheit des Communicationsmittels innerhalb des Umfangs der Identität der Sprache die Rede sein. Dieses allgemeine wissenschaftliche Communicationsmittel ist die Schrift. Sie ist nur die Verlängerung der Sprache in die äußere materielle Natur hinein, das Product davon, daß die Vorstellung, das innere Wort nicht dabei stehn bleibt, die materielle Natur des universell erkennenden Individuums selbst sich zum Organ anzubilden, sondern sich auch noch die äußere materielle Natur in derselben Weise anbildet, — die rein abstracte Form der Darstellung der Vorstellung.

Anm. Innerhalb des öffentlichen Lebens entspricht der Schrift das Geld.

§. 353. Mittelst der Schrift bildet sich, indem die einzelnen sprachlichen Darstellungen des Wissens in die Schrift gefaßt und hierdurch fixirt werden, ein Gemeinbesitz von wissenschaftlichen Erzeugnissen, eine wissenschaftliche Literatur, welche von Generation zu Generation mehr anwachsend, die Grundlage für die weitere Entwickelung der Wissenschaft bildet. Ohne den gemeinschaftlichen Schatz einer wissenschaftlichen Literatur gibt es keine stätige Entwickelung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Lebens. Allerdings ist die wissenschaftliche Literatur, weil sie immer in einer bestimmten Sprache verfaßt ist, wesentlich eine nazionale, und mithin nur ein auf den Kreis eines bestimmten Volks beschränkter wissenschaftlicher Gemeinbesitz. Allein in demselben Maaße, in welchem sich die Gemeinschaft der Sprache vollzieht, kommt auch eine Gemeinschaft der nazionalen wissenschaft-

*) Bei der aber freilich die Sprache etwas von dem, was wir jetzt so nennen, sehr verschiedenes sein wird.

lichen Literaturen zustande, und mit der Vollendung der wissenschaftlichen Entwickelung bilden alle einzelnen nazionalen Literaturen zusammen ein einheitliches organisches Ganzes und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 354. Die Normalität der Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des wissenschaftlichen Lebens ist nach §. 288. bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung des Wissens und die Gewährleistung derselben. Diese Gewährleistung liegt in der Schule im weitesten Sinne des Worts. Ihr Wesen besteht darin, daß in Beziehung auf die Gemeinschaft des universellen Erkennens die Gemeinschaft selbst als bestimmend eintritt an der Stelle der Einzelnen als solcher und ihnen gegenüber. Dieß aber ist dadurch bedingt, daß aus der Gesammtmasse solche Individuen hervortreten, in welchen, indem die Idee der Wissenschaft selbst ihnen klar bewußt ist und in ihnen energisch lebt, die wissenschaftliche Gemeinschaft als solche oder die Wissenschaft selbst auf spezifische Weise sich repräsentirt und wirksam ist, und welche deshalb spezifisch geeignet sind, den Uebrigen gegenüber ihre ausdrücklichen Organe zu sein. Hiermit tritt ein Gegensatz zwischen ihnen und den Uebrigen hervor, der nur eine besondre Modification des allgemeinen Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen im weitesten Sinne des Worts, wie er die Organisation der Gemeinschaft überhaupt bedingt (§. 260.), ist, der Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten. Mit ihm ist dann die Möglichkeit einer wirklichen Organisation der Gemeinschaft des Wissens gegeben, welche eben die Bedingung der verlangten Gewährleistung für die absolute Vollständigkeit der Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens ist. Weder die richtige Theilung der wissenschaftlichen Geschäfte oder der wissenschaftlichen Forschung nämlich noch der ungehemmte Fluß der gegenseitigen wissenschaftlichen Mittheilung, auf welchen beiden eben die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens und also auch die Lösbarkeit der wissenschaftlichen Aufgabe beruht, ist ohne eine solche bestimmte Organisation möglich. Das Wesen dieser Organisation aber liegt einfach in der ausdrücklichen Anerkennung und Autorisirung bestimmter Organe der wissenschaftlichen Gemeinschaft oder der Wissenschaft selbst, in der Bekleidung dieser

mit der Macht der Wissenschaft selbst für die Sphäre des wissenschaftlichen Lebens. Grade also durch die ausdrückliche Fixirung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten vollzieht sich die bestimmte Organisation des wissenschaftlichen Lebens, durch welche die sittliche Normalität desselben bedingt ist. Und eben die so vollzogene Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist die Schule im weitesten Sinne des Worts.

Anm. Dem Gegensatz der Gelehrten und der Ungelehrten entspricht im öffentlichen Leben der der Obrigkeit und der Unterthanen, beide im engeren Sinne genommen. S. §. 395. Der Unterschied zwischen dem Gelehrten und dem Ungelehrten besteht nicht etwa darin, daß jener Functionen des universellen Erkennens (des Denkens) vollzieht, dieser nicht, sondern darin, daß jener dieselben wissenschaftlich, d. h. mit dem ausdrücklichen Bewußtsein um sie als solche, vollzieht, dieser nicht. Schleiermacher, System d. Sl., S. 293, schreibt sehr richtig: „In diesem die einzelnen Actionen als leitende Idee begleitenden Setzen des Ganzen besteht das Wesen der Function des Gelehrten."

§. 355. Der Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten setzt sich übrigens durch den Fortgang der sittlichen Entwickelung und der des wissenschaftlichen Lebens selbst immer mehr zu einem bloß fließenden und functionellen herab, so daß je länger desto mehr Jeder beides ist, Gelehrter und Ungelehrter, nur der eine überwiegend jenes, der andre überwiegend dieses.

§. 356. Der Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten zieht sich ebenmäßig durch alle Hauptmomente des wissenschaftlichen Processes hindurch, durch die wissenschaftliche Forschung, den Unterricht und die Schriftstellerei. Jeder Gelehrte hat an allen diesen drei wissenschaftlichen Functionen theil zu nehmen, jeder soll Forscher, Lehrer und Schriftsteller sein, wenn gleich nicht grade jedes in demselben Maaße.

§. 357. Nach Maaßgabe dieser drei besondren Hauptfunctionen modifizirt sich der allgemeine Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten in dreifacher Weise. In Beziehung auf die wissenschaftliche Forschung ist er der zwischen Meistern und Jüngern, in Beziehung auf den Unterricht ist er der zwischen

Lehrern und Schülern, in Beziehung auf die Schriftstellerei ist er der zwischen Schriftstellern und wissenschaftlichem Publicum. Nach jedem dieser drei besondren Momente organisirt sich die wissenschaftliche Gemeinschaft in eigenthümlicher Weise. Die drei Formen derselben, die sich hieraus ergeben, sind die Bedingungen ihrer Normalität.

§. 358. Die Organisation der wissenschaftlichen Forschung auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Meistern (Magistri) und Jüngern ist die Universität. Ihr Wesen besteht darin, daß die Gelehrten als wissenschaftliche Meister einerseits aus der klaren Anschauung des Ganzen der Wissenschaft heraus eine strenge Disciplinirung (Abfächerung) des Gesammtumfangs derselben vornehmen, festhalten und immer weiter durchführen, andrerseits aber zur eignen weiteren Fortführung der wissenschaftlichen Forschung tüchtige Jünger der Wissenschaft heranbilden durch die Vorhaltung der Idee der Wissenschaft *), die herangereiften als wissenschaftlich mündig lossprechen (akademische Grade), und jeden von ihnen für das ihm eigenthümlich angemessene Geschäft der wissenschaftlichen Forschung bestellen. Die Bedingung der sittlichen Normalität des wissenschaftlichen Lebens ist also die wissenschaftliche Forschung angehend das Vorhandensein der Universität und das Eingegliedertsein jedes einzelnen wissenschaftlich forschenden in dieselbe und in eine bestimmte ihrer Facultäten. (Alle Gelehrten müssen graduirt sein.)

Anm. Unsre Universitäten fallen nach vielen Seiten unter den Begriff der Schule im engeren Sinne des Worts. Daß sie überhaupt Unterrichtsanstalten sind, das ist keineswegs zufällig. Ihre eigentliche Bestimmung ist allerdings, Pflegerinnen und Leiterinnen der wissenschaftlichen Forschung zu sein; dazu ist aber das eigne Lehren der wissenschaftlichen Forscher eine wesentliche Bedingung. Nur kommt es darauf an, daß die Universität die rechten Schüler der Wissenschaft zu lehren habe, nämlich solche, die wirklich den Beruf haben, künftighin selbst an der wissenschaftlichen Forschung mitzuarbeiten.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 281.

§. 359. Die Organisation des Unterrichts auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Lehrern und Schülern ist die Schule im engeren Sinne des Worts. Der Unterricht ist die Mittheilung des Wissens vonseiten der Wissenden an die Unwissenden, namentlich an das erst heranwachsende und deshalb naturnothwendig noch unwissende Geschlecht. Hierbei nun scheint die vollständige Gegenseitigkeit des Lehrens und des Lernens, welche doch die Ein für allemal feststehende sittliche Forderung ist, durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen zu werden. Nämlich unmittelbar können ja augenscheinlich die Unwissenden, welche, indem sie lernen, von den Lehrenden Wissen empfangen, diesen das empfangene durch Mittheilung eines von ihnen selbst erzeugten neuen Wissens, also durch ein Lehren, nicht erstatten. Allein sie können es ja doch in der Zukunft; und daß sie dieß können werden, das muß gewährleistet sein, wenn die Mittheilung des Wissens an sie eine sittlich normale sein soll. Diese muß in der Art stattfinden, daß sie wesentlich zugleich ein Die Lernenden zur Entdeckung neuen Wissens geschickt machen, ein Sie mittelst ihres Lernens zum eignen selbständigen Denken, und also auch zur Lehrtüchtigkeit heranbilden ist. Hierfür nun kann es nur Eine Garantie geben, nämlich darin, daß vermöge der Organisation des wissenschaftlichen Lebens jeder Unterricht wesentlich zugleich wissenschaftliche Erziehung der Lernenden ist, d. i. daß er ausschließlich an ein Institut geknüpft ist, welches wesentlich zugleich ein Institut wissenschaftlicher Erziehung ist. Grade hierin aber besteht das Wesen der Schule im engeren Sinne des Worts. Die Disciplin ist ein ebenso wesentliches Element derselben wie der Unterricht *), oder vielmehr die Schule ist was sie ist nur durch das unauflösliche Verschmolzensein beider, nur dadurch, daß sich in ihr der Lernende in einem thatsächlichen und anerkannten durchgreifenden Abhängigkeitsverhältnisse von dem Lehrenden befindet, kraft dessen dieser wirkliche Macht über jenen besitzt. Auf der Grundlage eines solchen Verhältnisses ist es dem Lehrenden möglich, sich dessen zu vergewissern, daß das Empfangen des Wissens aufseiten des Unwissenden ein wirkliches

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 475 f.

Lernen, und also ein Zum selbständigen denken und wissen befähigt werden ist. Eben mittelst dieser seiner persönlichen Abhängigkeit von dem Lehrer wird der Schüler wahrhaft emancipirt aus seiner Gewalt; denn der Unwissende ist eben als solcher immer ganz vonselbst in der Gewalt des Wissenden. Die Bedingung der sittlichen Normalität des wissenschaftlichen Lebens ist demnach den Unterricht angehend die Institution der Schule im engeren Sinne (in ihren mannichfachen Abstufungen), und daß ausschließlich an sie der Unterricht, beides Lehren und Lernen, gebunden ist.

Anm. 1. Nur die Unerwachsenen dürfen normalerweise Unwissende sein. Daher schämen sie sich auch ihrer Unwissenheit nicht; aber auch nur sie schämen sich derselben nicht.

Anm. 2. Jede Mittheilung von Wissen an einen Andern ohne die bestimmte Absicht und Bemühung, ihn dadurch wissenschaftlich (nämlich im ganz weitläuftigen Sinne des Worts) zu bilden, d. h. zu wissenschaftlicher Mündigkeit zu erziehen, ist sittlich tadelhaft. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 302 f. Das sittlich richtige ist, daß die Lehrer sich an ihren Schülern ihre eigenen künftigen Lehrer erziehen.

Anm. 3. Die wissenschaftliche Gemeinschaft darf nicht dulden, daß es Autodidakten gebe.

§. 360. Die Organisation der Schriftstellerei auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Schriftstellern und wissenschaftlichem Publikum ist die kritische Jurisdiction oder die Akademie. Wenn nämlich in Beziehung auf die Mittheilung des Wissens unter den bereits Wissenden eine vollständige Gegenseitigkeit stattfinden soll, so ist die Bedingung, daß der unbedingte Fluß der wissenschaftlichen Communication gesichert sei. Diese Sicherung kann aber nur in einer Organisation bestehen, die dafür Gewähr leistet, daß kein anderes als einerseits wirkliches (nämlich nach Maaßgabe des jedesmaligen Standpunkts der Entwickelung der Wissenschaft) und andrerseits wirklich neues Wissen schriftstellerisch mitgetheilt werde. Denn widrigenfalls ist die schriftstellerische Mittheilung nur eine

Hemmung des wissenschaftlichen Verkehrs. Es darf in dem wissenschaftlichen Sprechsaal Keiner dadurch, daß er schon gesagtes unnöthigerweise nochmals sagt oder überhaupt gar nicht zu sagendes sagt, irgend einen Andern, der etwas wirklich zu sagendes mitzutheilen hat, nicht zum Wort oder doch nicht zum Gehör kommen lassen. Der Begriff nun der schriftstellerischen Mittheilung als einer Mittheilung eines wirklichen und wirklich neuen Wissens, welche eben als solche auch eine in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmende ist, ist der des wissenschaftlich Classischen. Es entsteht also hier das Bedürfniß einer Garantie dafür, daß kein unclassisches schriftstellerisches Product aufkomme und sich in die Literatur einschwärze. Dafür eben bedarf es einer besondren Institution, der wissenschaftlichen Kritik. Der einzelne Schriftsteller selbst kann nämlich kein unbedingt sicheres Urtheil darüber haben, ob er wirklich Classisches zu geben vermöge; und eben so wenig vermag der einzelne Leser die ihm vorkommende schriftstellerische Production in dieser Beziehung auf unbedingt zuverlässige Weise zu würdigen. Ein unfehlbares Urtheil hierüber kann nur die wissenschaftliche Gemeinschaft selbst haben, und sie muß daher hier richtend dazwischen treten, nämlich in ihren eigenthümlichen und dafür ausdrücklich anerkannten Organen. Indeß auch diesen letzteren als Einzelnen haftet unvermeidlich immer noch eine relative Beschränktheit in Ansehung ihres Urtheils an, theils sofern sie nur für eine bestimmte besondre wissenschaftliche Sphäre urtheilsfähig sind, theils, sofern sich auch in ihr universelles Erkennen doch immer noch in irgend einem Maaße ihre Individualität mit einmischt. Frei von aller Beschränktheit und Einseitigkeit und wirklich die Stimme der jedesmaligen wissenschaftlichen Gemeinschaft oder der jedesmaligen Wissenschaft selbst ist das Urtheil dieser eigenthümlichen Organe der Wissenschaft oder der Gelehrten nur in ihrer vollständigen organischen Gesammtheit. Es ist also eine organische Vereinigung der Gelehrten zur gemeinsamen Ausübung des Gerichts über die wissenschaftliche Schriftstellerei in Beziehung auf die Classicität ihrer Productionen sittliche Forderung. Diese organische Vereinigung der Gelehrten zum Behuf der gemeinsamen Ausübung der wissenschaftlichen Kritik ist die Akademie. Sie schließt ihrem Begriff nach alle wirklichen Gelehrten (alle Graduirten) in sich; doch kann sie der Natur der Sache nach ihre

Functionen nicht unmittelbar als Gesammtheit ausüben, sondern nur durch die Vermittelung eines die Gesammtheit vertretenden Ausschusses, der durch die allgemeine Meinung und Anerkennung aus der Gesammtmasse der Gelehrtenwelt erwählt wird, weshalb denn die Akademie immer einen aristokratischen Character hat. Hiernach liegt es im Begriff der wissenschaftlichen Kritik selbst, daß sie nie von dem Einzelnen als solchem geübt werden kann, sondern immer nur von einer kritischen Societät, nämlich eben von der Akademie. Diese aber ist wesentlich eine kritische Behörde, und ihre eigenthümliche Bestimmung ist, unter den schriftstellerischen wissenschaftlichen Erzeugnissen zwischen dem Classischen und dem Nichtclassischen und eben damit zugleich zwischen dem in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmenden und dem nicht in sie aufzunehmenden die richtige Scheidung zu vollziehn, und zwar dieß unter der Auctorität des wissenschaftlichen Verstandes des Ganzen der wissenschaftlichen Gemeinschaft gegenüber von der relativen wissenschaftlichen Unverständigkeit der einzelnen Gelehrten als solcher. Ohne eine solche Auctorität gibt es keine wirksame Kritik; eine solche Auctorität aber kann die Kritik nur als die Stimme der Akademie besitzen. Wegen des wesentlichen Zusammenhanges zwischen der Entwickelung der Sprache und der der Wissenschaft und weil die Sprache das spezifische wissenschaftliche Darstellungsmittel ist, bezieht sich die Kritik der wissenschaftlichen Schriftstellerei wesentlich insbesondere auch auf die Behandlung der Sprache, und die Ueberwachung der schriftstellerischen wissenschaftlichen Sprache und der Sprache überhaupt ist eine wesentliche Aufgabe der Akademie. Sonach ist denn die Bedingung der sittlichen Normalität des wissenschaftlichen Lebens die Schriftstellerei angehend das Dasein einer organisirten wissenschaftlichen Kritik oder näher das Dasein der Akademie, und daß der schriftstellerische wissenschaftliche Verkehr auf durchgreifende Weise unter ihrer Jurisdiction stehe und schlechthin durch sie geleitet werde.

Anm. 1. Der Ausdruck Akademie wird hier natürlich nicht genau in dem unter uns gangbaren Sinne gebraucht. Nach Schleiermacher (Syst. d. Sl., S. 298,) ist die Akademie „das nazionale Erkennen, zu einem organischen Ganzen vereinigt.“ Auch unsre Akademieen haben die Ueberwachung der

Sprache und ihrer Fortbildung immer als einen wesentlichen Theil ihres Berufes betrachtet.

Anm. 2. Die Aufgabe der Kritik ist die Handhabung der literärischen Polizei, — alle Hemmungen des freien Flusses der schriftstellerischen Mittheilung unter den Gelehrten zu entfernen, oder vielmehr ihnen vorzubeugen. Wem die Kritik, nämlich die durch die öffentliche wissenschaftliche Meinung anerkannte, also die Kritik durch das Organ der Akademie, den Mund verbietet, der hat unweigerlich wissenschaftlich zu schweigen. Zum wirklichen Kritiker gehört so sehr viel.

§. 361. Als religiöses ist das wissenschaftliche Leben die Gemeinschaft des religiösen universellen Erkennens oder Denkens und Vorstellens, d. h. des Theosophirens und des Weissagens mittelst der gegenseitigen Darstellung des religiösen Wissens und der religiösen Vorstellungen, d. h. der göttlichen Erleuchtung und des Wortes Gottes für einander durch die Sprache. Es ist also Gemeinschaft der göttlichen Erleuchtung und des Wortes Gottes. Bei normaler Entwickelung ist jedes Denken und Vorstellen wesentlich zugleich Theosophiren und Weissagen, und jedes Wissen und jede Vorstellung wesentlich zugleich göttliche Erleuchtung und Wort Gottes, und so das wissenschaftliche Leben wesentlich ein schlechthin religiöses. In diesem Falle sind Sinn und Verstellungsvermögen durchgängig zugleich religiös bestimmt, und jedes wissenschaftliche Product überhaupt ist dann wesentlich ein zugleich religiöses. Da die das religiöse universelle Erkennen vermittelnde Potenz der religiöse Sinn ist, so ist das religiöse wissenschaftliche Leben wesentlich Gemeinschaft des religiösen Sinnes. Als religiöser ist der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten, auf dessen Grundlage die wissenschaftliche Gemeinschaft sich organisirt, der von Erleuchteten oder Propheten (Sehern) und Unerleuchteten. Bei der normalen Entwickelung fallen aber beide Gegensätze schlechthin zusammen. Auch der Gegensatz zwischen den Propheten und den Unerleuchteten wird übrigens durch die sittliche Entwickelung selbst zu einem fließenden herabgesetzt, so daß er nur ein functioneller wird, und nicht mehr ein persönlicher bleibt. Die absolute Allgemeinheit des wissenschaftlichen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. In ihr, und zwar in ihr allein, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen

Erkennens gegeben. Als göttliche Erleuchtung und als Wort Gottes iſt das Wiſſen und die Vorſtellung ſchlechthin für Alle unmittelbar gültig. Nur auf der Baſis dieſer unmittelbar gegebenen allgemeinen religiöſen wiſſenſchaftlichen Gemeinſchaft kann ſich das wiſſenſchaftliche Leben allmälig auch nach ſeiner an ſich ſittlichen Seite zu vollſtändiger Allgemeinheit vollziehen.

Anm. Auch geſchichtlich finden wir neben den Prieſtern Seher oder Propheten. Die Functionen beider fallen z. B. im A. T. durchaus nicht in denſelbigen Perſonen zuſammen.

IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben.

§. 362. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder des Aneignens und des es concomitirenden Genießens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder näher der Glückseligkeit und der Begeisterung, nämlich mittelst des individuell bestimmten Austausches derselben (§. 270.), d. i. mittelst des geselligen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen des Eigenthums, von der andern Seite angesehen der Selbstbefriedigung oder näher der Glückseligkeit und der Begeisterung. Diese Gemeinschaft ist die gesellige oder das gesellige Leben.

Anm. Daß in der Geselligkeit eine Mittheilung der Selbstbefriedigung, näher der Glückseligkeit und der Begeisterung statt findet, zeigt schon die Thatsache, daß das gesellige Leben der eigenthümliche Ort der Fröhlichkeit und der Heiterkeit ist. Nur der Heitre, der Fröhliche, der Joviale ist ein guter Gesellschafter.

§. 363. Der gesellige Verkehr ist seinem Begriff als individuell bestimmter Austausch zufolge, wie bereits §. 270. gezeigt worden, nur in der Weise der gegenseitigen Ausstellung der Producte des individuellen Bildens möglich. Nur indem die Einzelnen gegenseitig für einander ihr Eigenthum und ihre Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) ausstellen, und sich hierdurch gegenseitig zum Aneignen und Genießen anregen, können sie dieselben wirklich gegenseitig austauschen und so einander mittheilen.

Anm. Es ist Thatsache, daß das gesellige Aneignen und Genießen ein unverhältnißmäßig gesteigertes ist im Vergleich mit dem einsamen.

§. 364. Die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) kann nur mit Hülfe eines darstellenden Handelns geschehen, und zwar, da das Auszustellende das Product eines individuellen Bildens ist, eines individuell darstellenden Handelns, d. h. eines künstlerischen. Daher hat die Geselligkeit eine nahe Beziehung zur Kunst, ja eine wesentliche, so daß diese ihr schlechterdings unentbehrlich ist, wenigstens die unmittelbare Kunst. Alles künstlerische Darstellen des Eigenthums und der Selbstbefriedigung ist aber, weil es Darstellen des Eigenthums und der Selbstbefriedigung ist, lediglich ein Sich selbst darstellen des gesellig darstellenden.

Anm. Hier erklärt sich die große Bedeutung des primitiv gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde, zusammt dem Ton, für den geselligen Verkehr. Eben daher begreifen wir auch, wie es kommt, daß in demselben die Phantasie eine so wichtige Rolle spielt. Die Kunst bedarf zu ihrer vollständigen Entwickelung des Schauplatzes des geselligen Lebens, namentlich als unmittelbare Kunst, so wie wiederum dieses der Kunst bedarf als Object des geselligen Genusses.

§. 365. Da bei dem individuellen Bilden die vermittelnde Potenz der Trieb, resp. die Begehrung, ist (§. 218.), so ist das gesellige Leben wesentlich Gemeinschaft der Triebe.

§. 366. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat die gesellige Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit des eignen Triebes, resp. der eignen Begehrung, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfniß. Das Object des Aneignens ist für jeden Einzelnen seine gesammte ihm gegebene Welt; diese sich als Organ zuzueignen in seiner individuell differenten Weise (sie zu seinem Eigenthum zu machen), ist aber sein Trieb zu stumpf; er muß ihn für diesen Zweck an dem Triebe der Andern verschärfen. Indem nun der Eine für den Andern sein Eigenthum und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) ausstellt, und damit für ihn öffnet, steigern beide gegenseitig den Proceß ihres eignen Aneignens und Genießens, und erst indem dieß im Verhältniß jedes Einzelnen zu allen übrigen geschieht, erreicht in Jedem

sein eignes Aneignen und Genießen das volle Maaß seiner Intensität. Daher ist das Aneignen und Genießen (von seinen rohsten Formen an bis zu seinen geistigsten) ein sittlich normales nur als gemeinsames oder geselliges, und je mehr es Gemeinschaft hält oder je geselliger es ist, desto höher steht es sittlich.

Anm. Aus dem Obigen wird klar, warum die spezifische Wirkung der Geselligkeit (nämlich der wirklichen) die Erweckung des Lebenstriebes, der Lebenslustigkeit, im weitesten Sinne des Worts, ist. Je lebenslustiger Einer ist, desto mehr liebt er die Geselligkeit. Diejenigen Individuen, in welchen das gesellige Bedürfniß auf eminente Weise hervortritt, und die dann auch im geselligen Verkehr die eigentlich dominirenden sind, empfinden jenes Bedürfniß vorzugsweise als Bedürfniß, eine Gelegenheit und Veranlassung zur Ausstellung ihres eignen Eigenthums zu erhalten, weit weniger als Bedürfniß, fremdes Eigenthum um sein selbst willen ausgestellt zu sehen. (Es liegt ihnen viel mehr daran, daß sie sich selbst Andern gesellig geben, zu ihnen gesellig sprechen u. s. w. können, als daran, daß Andre sich ihnen gesellig geben, daß sie diese gesellig sprechen hören u. s. w.) Die ihren eigenen individuellen Bildungstrieb anregende Wirkung der Ausstellung fremder individueller Bildungen ist es eigentlich, was sie so sehr nach der Anschauung dieser letzteren und überhaupt nach der Geselligkeit verlangen läßt. Nicht der Trieb nach Mittheilung, sondern das Bedürfniß der Anregung macht sie gewöhnlich so gesellig. Es sind dieß in der Regel Menschen von starkem Selbstgefühl.

§. 367. Der spezifische Character der Gegenstände des geselligen Verkehrs, d. i. des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (der Begeisterung), ist die Angenehmheit. (S. §. 232.)

§. 368. Da der gesellige Verkehr in dem gegenseitigen Austausch des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) durch Ausstellung derselben besteht: so ist er durch das individuell bestimmte Wahrnehmungsvermögen (das Vermögen individueller Werthgebung), den Geschmack (das ästhetische Vermögen), vermittelt.

§. 369. Das Eigenthum einerseits und die Selbstbefriedigung oder die Glückseligkeit (Begeisterung) andrerseits können nur mit einander ausgestellt werden. Diese läßt sich nicht für sich allein ausstellen ohne jenes; aber eben so ist auch mit jeder Ausstellung von jenem nothwendig und unmittelbar zugleich auch diese ausgestellt.

Anm. Es wird deshalb genügen, im Folgenden immer nur kurzweg von der Ausstellung des Eigenthums zu reden. In ihr ist die der Selbstbefriedigung allemal schon mit einbegriffen.

§. 370. Das im geselligen Verkehr auszustellende Eigenthum ist in concreto der Naturorganismus des Individuums, beides der äußere somatische und der innere psychische, in seiner sittlich gewordenen spezifisch eigenthümlichen Bildung (Gestaltung), der individuelle beseelte Leib in der eigenthümlichen Bestimmtheit, die er durch den sittlichen Proceß empfangen hat, — zunächst allerdings der materielle oder sinnliche individuelle Naturorganismus oder beseelte Leib, dann aber auch, und zwar vor allem, der geistige. (S. oben §. 218.). Dieser Naturorganismus nun kann aber nach seiner individuellen Bildung und Bestimmtheit nicht anders ausgestellt werden als mittelst seiner Bethätigung, insbesondre auch mittelst des Acts des Aneignens und Genieſſens selbst. Das Grundwesen der Geselligkeit besteht also darin, daß Mehrere ihre Organismen lediglich zu dem Zwecke bethätigen, um die individuell eigenthümliche Bildung derselben für einander zur Anschauung zu bringen (nicht um mit diesem ihrem Handeln irgend ein Product zu erzielen), und sich, indem ihnen dieses gelingt, hierdurch gegenseitig zu beleben und zum Aneignen und Genießen anzuregen *). Dieß ist aber genau der wesentliche Begriff des Spiels **), das deshalb unauflöslich mit der Geselligkeit verbunden, ja die eigentliche Substanz alles geselligen Verkehrs ist, so wie es hinwiederum seinem Begriff nach geselliges Spiel und nur in der Geselligkeit möglich ist. Das Spiel ist wesentlich dieses, daß

*) Vgl. überhaupt Schleiermacher, Syst. d. Sl. §. 181. 182. 283—286.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 310. 311.

Mehrere gegenseitig die individuellen Virtuositäten ihrer Naturorganismen (im weitesten Sinne des Worts) rein als solche für einander ausstellen, so daß sie es bei der Bethätigung ihrer Organe lediglich auf diese Ausstellung selbst absehen, und es ihnen dabei gänzlich nicht weder das Object, auf welches sie ihre Actionen richten, noch ein Product des Handelns, es sei nun eine Erkenntniß oder ein Gebilde, gilt. Es liegt ausdrücklich im Begriffe des Spiels, daß bei ihm nichts herauskommen darf, und es ist eine Verunreinigung desselben, wenn sich ein materieller Gewinn oder Verlust an dasselbe knüpft. Wenn bei dem Spiel, seinem Begriff nach die Mehreren durch die Bethätigung ihrer individuellen Naturorganismen sich gegenseitig zu solcher Selbstbethätigung anregen sollen, so ist dieser Erfolg dadurch bedingt, daß ihre Bethätigungen der eignen Naturorganismen sich nicht unter einander durchkreuzen und so gegenseitig hemmen, vielmehr harmonisch in einander eingreifen. Dieses harmonische In einander eingreifen derselben nun läßt sich erleichtern und zumvoraus sichern durch Feststellung einer die Actionen der Einzelnen regelnden und eben damit zugleich zusammenhaltenden Formel für ihre Verknüpfung unter einander. Diese das Spiel als Gesetz beherrschende Formel ist der Mechanismus desselben, der an ihm am unmittelbarsten in's Auge fällt. Er constituirt jedoch so wenig das Wesen des Spiels, daß vielmehr dieses desto vollkommner ist, je mehr er an ihm zurücktritt und je vollständiger es ihn entbehren kann. Das Spiel ist wesentlich ein zweifaches, je nachdem der Naturorganismus, dessen individuelle Bildung ausgestellt wird, entweder der sinnlich somatische ist oder der psychische und namentlich dann auch der geistig psychische. Die Ausstellung der individuellen Bildung des sinnlich somatischen Naturorganismus ist das gymnastische Spiel, in seiner vollen Entfaltung der Tanz, dessen durchgängige Verknüpfung mit der Geselligkeit in dem Wesen dieser letzteren selbst begründet ist. Die Ausstellung der individuellen Bildung des psychischen Naturorganismus dagegen ist das dialektische Spiel, die Conversation*), d. h. die gegenseitige Ausstellung der individuellen Virtuosität der psychischen Functionen für einander durch von allen Seiten in einan-

*) Vgl. auch Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 188 f.

der eingreifende Bethätigungen derſelben, bei denen gleichfalls materialiter nichts heraus zu kommen hat. (Daher die große Bedeutung grade des Witzes für die geſellige Converſation.) Dieſe Converſation iſt die höchſte Form des Spiels, ſchon deshalb, weil es ſich, da ſein Weſen in dem Formellen der individuellen Functionen rein als ſolchem beſteht, natürlich in dem am wenigſten materiellen Elemente, der Gebehrde und der Sprache, am vollkommenſten realiſiren muß. Deshalb fällt auch bei ihr jeder Mechanismus völlig hinweg. Je mehr die Entwickelung des ſinnlich ſomatiſchen Organismus vor der des pſychiſchen voraus iſt, deſto mehr überwiegt in der Geſelligkeit das gymnaſtiſche Spiel vor dem dialektiſchen, und umgekehrt. Ebenſo iſt der Einzelne nach Maaßgabe ſeiner eigenthümlichen Stellung in der Gemeinſchaft beſtimmt vorzugsweiſe auf eine von beiden Arten des Spiels gewieſen. Im Allgemeinen aber wird es zur ſittlichen Normalität erfordert, daß von dem Zeitpunkt an, da der ſinnlich ſomatiſche Naturorganismus des Individuums in ſeiner Entwickelung wieder rückgängig wird, das gymnaſtiſche Spiel ſich ausſchließlich auf das dialektiſche beſchränke.

Anm. 1. Das Spiel erfordert weſentlich mehrere Spieler. Mit ſich ſelbſt ſpielen iſt nur ein uneigentliches Spielen. Nur Kinder ſpielen mit ſich ſelbſt. Ihr Spielen iſt aber auch kein reines Spielen, ſondern es miſchen ſich in daſſelbe ſchon ſehr beſtimmt auch die embryoniſchen Anfänge des geſammten künſtleriſchen Darſtellens und des Denkens, ganz beſonders aber des Machens mit ein. Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Metaphyſik, S. 79 f.

Anm. 2. Der Reiz des Tanzes beruht auf der Entfaltung der Grazie der Tanzenden. Die Grazie iſt aber grade die individuelle Bildung der Organe (und zwar nicht bloß der ſomatiſchen), weshalb ſie ſich auch nicht vom Tanzmeiſter lernt. Ihr ſteht die nach einem univerſellen Schema eingeübte Bildung der ſomatiſchen Organe gegenüber, der bloße Anſtand, — am ſchroffſten als militäriſcher, die nach dem ſchlechthin ſpröden Schematismus des Exercirreglements einexercirte Körperhaltung *). Auch die Miſchung der Geſchlechter iſt beim Tanze aus dem Geſichtspunkt der Geſelligkeit ſehr wichtig. S. unten §. 376.

*) Vgl. Reinhard, Syſt. d. chr. Moral, II, S. 596 ff.

Anm. 3. In der Conversation wird keineswegs etwa bloß die individuelle Virtuosität der Gedankenverknüpfung ausgestellt; die Gemüthsbewegungen aller Art sind ein ebenso wesentliches Ingredienz derselben. Herauskommen will und soll auch bei der geselligen Conversation gar nichts, weder eigentliche Belehrung noch Austausch der Herzen. „Geselliges Gespräch" — schreibt Schleiermacher — „will die Fertigkeit der Combination darstellen, nicht das Innere aufschließen." (Syst. d. S.-L., S. 309.)

§. 371. Da das Aneignen wesentlich nach einer Seite, und zwar grade nach seiner primitiven, das sinnliche ist, der sinnliche Ernährungsproceß (§. 218.): so ist die gesellige Gemeinschaft immer mit irgend einem Maaß von sinnlichem Aneignen und Genießen verbunden, und immer in irgend einem Maaß auch Gemeinschaft des sinnlichen Aneignens und Genießens. Die sittliche Aufgabe ist, daß dieses nie rein als solches auftrete in der Geselligkeit, grade so wie an dem Aneignungsproceß immer die geistige Seite desselben seine sinnliche Seite schlechthin decken soll. Da aber in concreto das Aneignen in seiner Vollendung das Sich vergeistigen des (aneignenden) Individuums und das Eigenthum der individuell gebildete geistige beseelte Leib (Naturorganismus) desselben, so wie die Selbstbefriedigung Begeisterung ist: so ist die gesellige Gemeinschaft in ihrer wahren Entwickelung Gemeinschaft der individuellen Geister und ihrer Begeisterung.

§. 372. Ein Annexum des eigentlichen Eigenthums bildet noch der vereigenthümlichte Eigenbesitz (vgl. oben §. 226.), d. h. der Eigenbesitz, sofern er ausschließlich an dem Individuum haftet vermöge einer spezifischen Zusammengehörigkeit mit ihm und hierdurch der Natur der Sache nach aus dem öffentlichen Verkehr (s. unten §. 384.) schlechthin zurückgezogen ist. Auch er ist daher, jedoch nur accessorisch, ein Object des geselligen Verkehrs, und auch seine gegenseitige Ausstellung, deren Bewerkstelligung von keiner Seite einer Schwierigkeit unterliegt, gehört mit zur Geselligkeit. Hierin liegt der Grund des Zusammenhangs der Geselligkeit mit dem Luxus, namentlich auch wie er sich in dem Schmuck des Körpers, nämlich unter der Potenz des individuellen Geschmacks, erweist, — aber auch der Grund davon, daß der Luxus nur im Zusammenhange mit der Geselligkeit sittlich normal ist. Da jedoch

der vereigenthümlichte Eigenbeſitz nur ein durchaus ſecundäres Element des Eigenthums iſt oder vielmehr nur ganz relative mit unter den Begriff deſſelben zu befaſſen iſt: ſo darf auch ſeine Ausſtellung nur ein durchaus untergeordnetes Moment in der Geſelligkeit bilden, und gleichſam nur anhaften an der der individuellen Bildung des Naturorganismus, ſo daß er für dieſe den hebenden Hintergrund abgibt. Noch mehr aber, in der Art und Weiſe ſeiner Ausſtellung (in ſeiner Anordnung) muß ſich beſtimmt die individuell gebildete Natur (d. h. näher der individuelle Geſchmack) des Ausſtellenden abſpiegeln, ſo daß er als unter der Potenz dieſer ſtehend erſcheint, und zum unmittelbaren Darſtellungsmittel derſelben erhoben, eben damit aber in den Hintergrund zurückgeſchoben wird. Wo dieß nicht der Fall iſt, und dieß durchaus ſecundäre Element ſelbſtändig auftritt und wohl gradezu vorwiegt, als geſellige Pracht und Prunk, da befindet ſich die Geſelligkeit in einem krankhaften Zuſtande *).

Anm. Wenn im §. namentlich der Körperſchmuck als individuell geordneter mit unter den vereigenthümlichten Eigenbeſitz gerechnet wird, ſo iſt dieß in der Sache ſelbſt wohl begründet. Zu dem animaliſchen Körper *als menſchlichem* gehört nämlich die *Bekleidung weſentlich* mit, als die unmittelbarſte Reaction der menſchlichen Perſönlichkeit gegen die natürliche Macht der unmittelbar mit ihr geeinigten materiellen Natur über ſie. Daß der Menſch ſich bekleidet, iſt die nächſte Aeußerung des frühſten ſittlichen Gefühls (§. 145, Anm.), der Schaam (vgl. §. 294), in ihm, die nächſte Manifeſtation und Bethätigung ſeines Bewußtſeins um den Widerſpruch, in welchem ſeine *materielle* Natur mit ſeinem *Weſen* als *perſönliches* Geſchöpf ſteht. Erſt dadurch, daß er ſich bekleidet, ſetzt der Menſch ſich ſelbſt als Menſchen im beſtimmten Gegenſatz gegen das bloße Thier. So gehört denn ſeine Bekleidung weſentlich mit hinzu zu ſeinem materiellen Leibe als menſchlichem. Sie iſt aber deshalb auch eine der erſten eigentlich ſittlichen Sachen, welche die Menſchheit produzirt, und aus dem religiöſen Geſichtspunkt betrachtet das frühſte Sacrament. Vgl. 1 Moſ. 3, 21.

*) Vgl. *Schleiermacher*, Syſt. d. Sl., S. 311.

§. 373. Der vereigenthümlichte Eigenbesitz bildet aber auch bestimmt die Grenze des Umfangs der Elemente der Geselligkeit, über die sie nicht hinausschweifen darf ohne mit ihrem eignen Begriff in Widerspruch zu gerathen. Er ist daher der Grund und Boden, an den sie gebunden ist. Der Complex nun des vereigenthümlichten Eigenbesitzes wird durch den Begriff des Hauses bezeichnet. Dieses constituirt den ursprünglichen Umfang desselben in seiner Abgeschlossenheit nach aussenhin, und alle übrigen Elemente des vereigenthümlichten Eigenbesitzes verhalten sich zum Hause nur wie ein Anhang desselben: worin dann eben die Unantastbarkeit des Hauses und seiner Geschlossenheit begründet ist*). (Unveräußerlichkeit von Haus und Hof.) Deshalb ist denn das Haus und, was in diesem wesentlich mit einbegriffen ist, die Familie der durch ihren Begriff selbst geforderte Boden der Geselligkeit und ihre bleibende Grundlage, ihre wesentliche Grundform aber die Gastfreiheit, welche ihrerseits wieder die Bedingung der sittlichen Normalität der Bildung und der Bewahrung eines vereigenthümlichten Eigenbesitzes, d. h. des Zurückziehens eines Theils des Eigenbesitzes aus dem öffentlichen Verkehr ist. So, als häusliche Geselligkeit auf der Basis der Gastfreiheit, ist das gesellige Leben eben das Familienleben, wie es sich für die allgemeine Gemeinschaft relativ aufschließt, und grade in diesem Sich relativ aufschließen für Andre besteht der Fortschritt der sittlichen Entwickelung der Familie. Als häusliche Geselligkeit organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen dem Wirth und den Gästen. Der Wirth ist überwiegend der Mittheilende, die Gäste, aus der Sphäre ihres vereigenthümlichten Eigenbesitzes herausgesetzt, sind überwiegend die Empfangenden, und stehen unter der Potenz von jenem**). Es muß jedoch dieser Gegensatz, damit die Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei, ein schlechthin fließender sein durch stätigen Wechsel. Die sittliche Normalität der Geselligkeit ist so schlechterdings durch ihre absolute Gegenseitigkeit bedingt.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 205. 206 f.

**) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 310.

§. 374. Ungeachtet die Normalität des geselligen Lebens schlechterdings dadurch bedingt ist, daß es das Familienleben zu seiner Basis hat: so ist es nichts desto weniger doch sittliche Forderung, daß es seinen Kreis zu dem absoluten Umfange erweitere. Es muß eine gesellige Gemeinschaft Aller mit Allen — freilich nicht etwa in der Weise eines unmittelbaren Verkehrs — erreicht werden; aber auch diese muß wesentlich ein geselliger Verkehr der Familien mit den Familien (nicht der bloßen Individuen mit den bloßen Individuen — Kaffeehaus-Geselligkeit —) sein, und mithin nur eine erweiterte Familiengeselligkeit, wenn auch immerhin ihr Schauplatz ein öffentlicher wird statt des Privathauses. Eine der höchsten Potenzen des geselligen Lebens in dieser seiner Erweiterung ist die nazionale Geselligkeit, das Volksfest,*) welches der obigen Forderung um so unzweifelhafter entspricht, da ja das Volk selbst wieder eine Familieneinheit bildet, eine Familie höherer Ordnung. Aber auch um die verschiedenen Nazionen soll sich das Band des geselligen Verkehrs schlingen, auch eine internazionale Volksgeselligkeit und internazionale Volksfeste liegen in der sittlichen Forderung. Schon hierin, daß der Geselligkeit die Anlehnung an die Familie wesentlich ist, ist die Nothwendigkeit der Mischung der Geschlechter in ihr begründet. (Vgl. auch unten §. 376.) In ihrem erweiterten Umfange organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen den Tonangebern und den Tonfortleitern, welcher dem zwischen dem Wirth und den Gästen correspondirt.

Anm. Hiernach ergibt sich die Beschränkung, der die Behauptung Schleiermacher's (Syst. d. Sl., S. 310 f.) unterliegt: „Wenn die freie Geselligkeit sich vom Hause lossagt und eine Art von öffentlichem Leben wird: so muß theils wegen Abwesenheit der stehenden Kunstmasse Rohheit, theils wegen Mangels an Beziehung auf die Totalität eines eigenthümlichen Lebens Einseitigkeit entstehen, welche nur dadurch gut gemacht werden kann, daß sich ein ganzer Cyclus solcher Verbindungen bildet, woraus bei eigentlichem innerem Verfall der Schein eines größeren Styls entsteht." Vom

*) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 312 f.

Hause darf sich die Geselligkeit wohl loslösen, aber nimmermehr von der Familie. In der That ist es namentlich deshalb für sie so wichtig, daß sie sich an die Familie anlehne, weil sie so durch die Beziehung auf ein in sich vollständiges und einheitliches und schon durch natürliche Verhältnisse sittlich in sich gehaltenes und berechtigtes eigenthümliches Lebensganzes ein sittliches Maaß erhält und die sittlich nothwendig zu fordernde Allseitigkeit. Allerdings liegt in dem Begriff der *Ausstellung* der einer *Bloßgebung* einer *an sich* der Oeffentlichkeit nicht angehörigen, für die Wahrnehmung der Andern nicht geeigneten Sache oder Function des Individuums mit. Die gesellige Gemeinschaft hat immer *nur relative* Oeffentlichkeit, sie zieht sich immer verschämt zurück in ein irgendwie geschlossenes Heiligthum. Je inniger sie ist desto mehr, im höchsten Maaße als Gemeinschaft des Gebets. (S. unten §. 383.) Der Grund davon liegt einfach in dem Bgriff des *Eigenthums*, um dessen gegenseitige Ausstellung die Geselligkeit sich bewegt.

§. 375. Die Möglichkeit der geselligen Gemeinschaft beruht ganz im Allgemeinen auf dem Vorhandensein natürlicher spezifischer individueller Zuneigungen (§. 271), namentlich unter der näheren Bestimmtheit des Vorherrschens des Triebes, also spezifisch wahlverwandter natürlicher Richtungen (§. 166.).

§. 376. Als Gemeinschaft des *individuellen* Bildens setzt die Geselligkeit auf der *einen* Seite eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die individuellen Differenzen der Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, erst deutlich und als bedeutsam hervortreten. Sie gestaltet sich desto glücklicher, je mehr sich bedeutende Individualitäten (eben die Tonangeber) aus der Masse herausheben. Ebendeshalb hat sie auch, wenigstens in ihrer höheren Entwickelung, die Mischung der beiden Geschlechter (vgl. oben §. 374.) zu ihrer Bedingung, weil die Differenzen des Individuellen nirgends einerseits so entschieden und andrerseits mit so unmittelbarer, weil natürlicher, gegenseitiger Anziehungskraft hervortreten wie da, wo sie auf der Grundlage der Geschlechtsdifferenz ruhen.

Ueberdieß da in dem Manne die universelle Humanität vorherrscht vor der Individualität, in dem Weibe aber die Individualität vor der universellen Humanität (§. 294.), so sind grade die Frauen das lebendigste Element der Geselligkeit. Das eigenthümliche Verhältniß der beiden Geschlechter, sofern sie noch außer der Ehe leben, im geselligen Verkehr ist das der Galanterie. Auch von dieser Seite her bleibt die Geselligkeit immer auf den Boden der Familie gewiesen.

Anm. Kein geselliges Verhältniß zwischen unverehelichten Personen verschiedenen Geschlechts kann ohne alle Tendenz auf Liebe sein, da ja beide im Suchen nach der Ehe begriffen sein müßen. Die Darstellung dieser Tendenz, sofern sie doch nur eine allgemeine bleibt ohne sich in dem geselligen Kreise mit Sicherheit auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts zu richten, ist das Wesen der Galanterie.*) Diese hat also, wenn der Ausdruck im weitesten Sinne genommen wird, auffeiten beider Geschlechter ihren Ort. Doch modifizirt sie sich bei jedem von beiden auf eigenthümlich verschiedene Weise. Da in dem Verhältniß der beiden Geschlechter der Mann allein der suchende Theil ist, das Weib aber nur der sich finden lassende: so kommt die im engeren Sinne des Worts so genannte Galanterie nur jenem zu, diesem aber, als der männlichen Galanterie entsprechend, das, was man die jungfräuliche Holdseligkeit nennen könnte, d. h. die unbefangene Empfänglichkeit für die Anknüpfung freundlichen geselligen Verkehrs mit dem entgegenkommenden männlichen Geschlecht. Die sittliche Normalität des Verhältnisses der Galanterie, im weiteren Sinne, beruht auf der Gleichmäßigkeit der Annäherung von beiden Seiten. Die Ehe, und natürlich auch schon die bloße Verlobung, macht normaler Weise auffeiten beider Geschlechter dieser Galanterie ein Ende.

§. 377. Auf der andern Seite aber setzt die Geselligkeit als Gemeinschaft des individuellen Bildens ebenso auch

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 271 f.

eine bestimmte und spezifische Homogeneität und gegenseitige Anziehung des beiderseitigen Eigenthums voraus, also eine spezifische Gleichartigkeit der beiderseitigen individuellen Bildungen des Naturorganismus und der beiderseitigen Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen, bevorab als Richtungen, äußert. Ohne eine solche bestimmte Gleichartigkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) wäre die Anknüpfung des geselligen Verkehrs rein unmöglich. Diese bestimmte Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) begründet das Aufschließen der eigenthümlichen individuellen Bildungsgebiete der Einzelnen für einander, wie die bestimmte Unähnlichkeit jener das Abschließen dieser begründet*), — ein Abschließen, welches jedoch, um ein sittlich normales zu sein, nur ein vorläufiges und relatives sein darf. Am intensivsten ist diese bestimmte Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) einerseits im Familienkreise andrerseits in der Freundschaft gegeben**), weshalb es auch in beiden Kreisen nur eines Minimums von Ausstellung bedarf zur Vermittelung des geselligen Verkehrs. Daher hat auch die Geselligkeit da ihre gediegenste Gestaltung, wo sie Familiengeselligkeit ist oder Geselligkeit der Freunde. Die Erweiterung des geselligen Familienkreises zum geselligen Freundschaftskreise ist die eigentliche gesellige Aufgabe. Auch das weiteste gesellige Verhältniß kann und soll im Verlauf der sittlichen Entwickelung zu einer bestimmten Analogie mit dem Freundschaftsverhältniß potenzirt werden. Die Geselligkeit hat deshalb wesentlich diese doppelte Tendenz einerseits zum Familienkreise und andrerseits zur Freundschaft hin, und diese beiden Tendenzen schließen einander gänzlich nicht aus.

Anm. Die Geselligkeit hat die Tendenz, Freundschaft zu werden. In vielen Fällen entwickelt sich die Freundschaft zunächst aus der Geselligkeit heraus.

---

*) Schleiermacher, a. a. O. §. 228.

**) Die Geschwisterliebe ist ja auch der ursprüngliche Grundtypus der Freundschaft. S. Schleiermacher, a. a. O., S. 270.

§. 378. Ganz allgemein ausgedrückt besteht jene spezifische Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Triebes und des Geschmacks, der sich in einer gemeinsamen geselligen Sitte ausdrückt. Diese gesellige Sitte bildet das allgemeine Substrat der differenten Weisen der geselligen Ausstellungen der Einzelnen. Vermöge der sittlichen Entwickelung bildet sie sich unwillkührlich in immer weiteren Kreisen aus. Einmal nämlich sind auch in der individuell bildenden Function bereits vonvornherein in dem Umfange der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maaß der individuellen Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maaß derselben zwischen den Andern als Aehnlichkeit erscheint. Fürsandre bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, die sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit in der Differenz relative Identitäten*). Schon mit der Volkssitte ist demnach ein bestimmtes Analogon der geselligen Sitte gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Bildens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn für das fremde individuelle Bilden oder für das fremde Eigenthum und die fremde Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) ab, theils auch, da das individuelle Bilden sich nur im Ineinandersein mit dem universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt, (wie auch umgekehrt,) eine relative Aehnlichkeit des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung). Daher entstehen in den besondren Kreisen der Gemeinschaft des universellen Bildens, in den besondren bürgerlichen Berufskreisen oder Ständen (s. unten §. 392. 430.) unwillkührlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung). Die Standessitte ist so zugleich gesellige Sitte. Auf den tieferen Stufen der sittlichen

*) Schleiermacher, a. a. O., §. 227.

Entwickelung hat deshalb der Umfang der geselligen Gemeinschaft sein Maaß an der Identität des Standes. Auf ihren höheren Entwickelungsstufen aber durchbricht die Geselligkeit auch diese Schranke immer mehr *). Auf ihnen erfordert der gesellige Verkehr als seine Bedingung keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Bildens und des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) als die, welche mit der Aehnlichkeit der Bildung überhaupt gegeben ist. Ist diese Bildung vollendet, d. h. scheint auch in allem Eigenthum und aller Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) das Universellmenschliche schlechthin klar hindurch durch das Individuelldifferente, so tritt sie schlechthin an die Stelle der bestimmten geselligen Sitte als Bedingung der geselligen Gemeinschaft. Die schlechthin allgemein gültige und höchste gesellige Sitte ist die gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen geselligen Gemeinschaft gegeben. Denn auf ihm wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus zu ihr erfordet als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Productionen des individuellen Bildens und ihre Ausstellungen begründet schon hinreichend das Verständniß derselben unter Allen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

§. 379. Das bestimmte Verhältniß, welches in der geselligen Ausstellung zwischen der geselligen Sitte als allgemeinem Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen Ausstellungsweise des Ausstellenden hervortritt, das bestimmte Maaß des Gebundenseins dieser durch jene und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden, die Höhe oder die Tiefe der Stimmung dieses Verhältnisses ist es, worauf der *geſellige Ton* beruht. Diesem seinem Begriff zufolge ist er als falscher Ton in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der ungebundene (zügellose) Ton. Der sittlich normale, d. h. der gute Ton involvirt auf der einen Seite die wirkliche Angemessenheit der geltenden geselligen Sitte zu dem Wesen des auszustellenden Objects und auf der andern Seite die völlig freie Bewegung der Eigenthümlichkeit des indivi-

*) Vgl. auch *Schleiermacher*, Die chr. Sitte, S. 656. 657, überhaupt S. 655—660.

duellen Triebs und Geſchmacks innerhalb dieſes allgemeinen Typus der geſelligen Sitte. Er iſt alſo auf jeder beſtimmten Stufe der ſittlichen Entwickelung die möglichſte geſellige Freiheit des Einzelnen unter der Potenz des möglichſt ſachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung deſſelben, und ſomit zugleich der reine Ausdruck der jedesmaligen ſittlichen Entwickelungsſtufe, namentlich der jedesmaligen Entwickelungsſtufe der Geſelligkeit, ohne nachläſſiges Sinken und affectirtes Steigen *). Eben als ſolcher iſt er dann auch weſentlich zugleich der wahrhaft freie Ton. Der vollendete gute Ton iſt dann gegeben, wenn einerſeits der allgemein geltende Typus des individuellen Bildens der ſchlechthin ſachgemäße iſt, und andrerſeits dieſe herrſchende geſellige Sitte und die individuelle Eigenthümlichkeit des Triebs und des Geſchmacks (des Eigenthums und der Selbſtbefriedigung oder der Glückſeligkeit) jedes Einzelnen ſchlechthin in einander aufgehn, ſo daß einerſeits für dieſe jene der ſpezifiſche Schlüſſel iſt, und andrerſeits jene ihre concrete Erfüllung auf ſpezifiſche Weiſe in der Geſammtheit dieſer individuellen Eigenthümlichkeiten findet. Dann coincidiren die geſellige Sitte und die individuelle geſellige Bildung ſchlechthin; dieſe geht in ihrer Entfaltung in jener ſchlechthin auf, und jene löſt ſich in dieſe ſchlechthin auf. Dieſer Fall iſt aber nicht anders denkbar als unter der Vorausſetzung der wirklichen Sachgemäßheit der geſelligen Sitte, d. h. ihrer vollendeten Gebildetheit (§. 137.). Er tritt ein, ſobald die ſittliche Bildung als ſolche vollendet iſt, und die geſellige Gemeinſchaft zu ihrer Baſis nur noch die ſittliche Bildung überhaupt hat. Dieſer Stand der Dinge kann daher erſt die Frucht der Vollendung der Entwickelung des geſelligen Lebens und der ſittlichen Gemeinſchaft überhaupt ſein.

Anm. Tritt eine wirkliche und kräftige geſellige individuelle Eigenthümlichkeit lediglich auf ihren eigenen Füßen auf, ohne ſich in ihren Productionen durch einen objectiven Grundtypus, durch irgend eine geſellige Sitte, beſtimmen und reguliren zu laſſen, ſo iſt dieß die Bizarrerie. Dem Bizarren correſpondirt innerhalb des Kunſtlebens das Barrocke. S. oben §. 332.

*) Schleiermacher, Syſt. d. Sl., S. 310.

§. 380. Iſt der allgemeine Typus, welcher die beſondre geſellige Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objectiver, d. h. in der Natur des auszuſtellenden Gegenſtandes ſelbſt begründeter, ſondern ein nur willkürlich gemachter, ſo daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden iſt in ſeinen geſelligen Functionen, aber nicht durch ein wirklich Allgemeines, ſondern nur durch eine für ein Allgemeines gehaltene Beſonderheit: ſo iſt dieß die geſellige Mode. Fehlt dagegen eine markirte geſellige Eigenthümlichkeit (des Triebes und des Geſchmacks), und will ſie durch ein willkürlich gemachtes, etwa von Andern abgeborgtes Surrogat erſetzt werden: ſo iſt dieß die geſellige Manier. Die geſellige Mode iſt der nur verſteckte ungebundene Ton, wie denn auch die geſellige Zügelloſigkeit und die geſellige Mode Hand in Hand gehn. Je weniger geſellige Sitte es gibt, deſto mehr gibt es geſellige Mode, und umgekehrt. Die geſellige Manier iſt der nur verſteckte ſteife Ton, wie denn auch geſellige Manier und Mangel an geſelliger Eigenthümlichkeit Hand in Hand gehn. Je weniger geſellige Eigenthümlichkeit es gibt, deſto mehr geſellige Manier gibt es, und umgekehrt. Auch die geſellige Manier iſt allemal wie arm ſo auch ſteif (auch die ſ. g. legere Manier). Da beide, geſellige Mode und geſellige Manier, auf geſelliger Impotenz — jene der geſelligen Gemeinſchaft im Ganzen, dieſe des geſelligen Individuums, — beruhen, und einerſeits eine kräftige geſellige Eigenthümlichkeit ſich keinem bloß launenhaft feſtgeſtellten allgemeinen geſelligen Typus unterordnet, und andrerſeits eine wirkliche geſellige Sitte ſich nur von einer wirklich lebenskräftigen geſelligen Eigenthümlichkeit aneignen läßt: ſo gehen beide Ausartungen der Geſelligkeit immer mit einander Hand in Hand.

Anm. Unter die geſellige Mode gehört nach §. 372 namentlich auch die Kleidermode.

§. 381. Der Geſelligkeit eignet, wie dem individuellen Bilden ſelbſt (§. 233.), weſentlich der Character, Vergnügen zu gewähren. Daher wird namentlich mit in ihr auf die Anſtrengung die Erholung gefunden. Und zwar iſt es näher, da das Vergnügen, welches ſie gewährt, auf der Seite der bildenden Function liegt, vorzugsweiſe die Erholung auf die Anſtrengung des univerſellen Bildens, d. h. des Machens, welche bei ihr geſchöpft wird. Eine ſittlich normale iſt aber die Erholung durch das individuelle Bilden

§. 395. Diesem seinem Begriff gemäß fordert der Rechtszustand schlechterdings als seine Bedingung das Vorhandensein einer Obrigkeit (diesen Ausdruck hier im engeren Sinne genommen), d. h. er fordert, daß die bürgerliche Gemeinschaft als solche (als Collectivperson, als moralische Person) den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objectiv existirende Macht sei, also daß sie ausdrückliche Organe habe, die als solche von den Einzelnen anerkannt werden und die Macht besitzen, sich allgemeine Anerkennung zu erzwingen. Ihnen gegenüber sind die Einzelnen dann die Unterthanen (hier ebenfalls dieses Wort im engeren Sinne genommen). Dieses Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen kann sich wiederum nur in der Form eines Rechtsverhältnisses fixiren. Die Gesammtheit muß dafür sich verbürgend eintreten, daß die Obrigkeit eine wirkliche, thatsächliche Macht sei den Einzelnen als solchen gegenüber, indem sie sich über bestimmte Formen verständigt (auf welchem Wege auch immer), in denen jene ihre Macht über diese auszuüben hat, und die Aufrechthaltung dieser ausdrücklich in ihrem Namen festgestellten Formen mittelst äußerer Gewalt über sich nimmt. So kommt zum Privatrecht auch noch das öffentliche Recht hinzu, welches eben der Inbegriff dieser Formen und Ordnungen ist; und aus dem Gesichtspunkte dieses öffentlichen Rechts müssen sich dann auch die privatrechtlichen Institute wieder vielfach modifiziren lassen. Wie sich denn auch beide schlechterdings nur mit einander entwickeln können, das privatliche Recht und das öffentliche. Die Obrigkeit ist das den Verkehr in dem Gesammtumfange dieses Kreises ordnend und leitend bestimmende Princip der Gemeinschaft selbst. Ihre Function ist im Wesentlichen einerseits die Gesetzgebung, andrerseits die Gesetzesvollziehung (das richterliche Geschäft bestimmt mit eingeschlossen). So ist auch die obrigkeitliche Function selbst eine besondre Arbeit, die einen besondren Beruf und Stand begründet, den obrigkeitlichen. Durch den Fortschritt der sittlichen Entwickelung des bürgerlichen Lebens, namentlich wie es das öffentliche ist, selbst setzt sich übrigens der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen allmälig immer mehr zu einem fliessenden herab, so daß immer ausnahmsloser jeder Einzelne beides ist, Obrigkeit und Unterthan, nur der Eine überwiegend jenes, der Andre überwiegend dieses. Sofern der angegebenermaßen organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan-

nen die Bedingung des Rechtszustands ist, bedingt er auch die sittliche Normalität der Gemeinschaft des universellen Bildens oder des bürgerlichen und öffentlichen Lebens.

Anm. Der in diesem Sinne organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen kommt nur in der bürgerlichen Gesellschaft (s. unten §. 427. 431.) und auf vollkommene Weise erst im wirklichen Staate (s. unten §. 441.) zustande. In der bloßen bürgerlichen Gesellschaft ist die durch die Obrigkeit vertretene Gemeinschaft nur die besondre Gemeinschaft des universellen Bildens, im Staate ist sie die allgemeine sittliche Gemeinschaft überhaupt. Deshalb ist auch der Rechtszustand nur in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate möglich, auf vollkommene Weise aber nur im letzteren. Da es nur in diesen beiden Gestaltungen der sittlichen Gemeinschaft einen bestimmt organisirten Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen gibt, so gibt es auch nur in ihnen eine sittlich normale ausgebildete Gemeinschaft des universellen Bildens.

§. 396. Hiernach ergeben sich innerhalb des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens drei allgemeine oder wesentliche Stände, denen sich alle besondren Berufsarten unterordnen: der Gewerbsstand, der Handelsstand und der obrigkeitliche Stand.

Anm. Zum Gewerbsstand gehört wesentlich auch der Agriculturstand. Der Wehrstand und der Lehrstand dagegen — sofern es nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate auch dergleichen Stände gibt — fallen mit unter den obrigkeitlichen Stand. Dieser befaßt überhaupt den gesammten Beamtenstand. Denn nur vermöge der Bekleidung mit der obrigkeitlichen Auctorität ist der Beamte ein Beamteter. Schon in dem Begriff des Amtes selbst liegt es, daß es ein obrigkeitliches ist.

§. 397. Die besondre Gemeinschaft des universellen Bildens ist bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit, d. h. bis zur vollendeten Vergeistigung dieser, hin die bleibende unentbehrliche Grundlage der gesammten sittlichen Gemeinschaft überhaupt und jeder ihrer übrigen besondren Sphären. Nämlich als die Bedingung ihres Bestehens, sofern dasselbe von der Seite der äußeren materiellen Natur her bedingt ist. Nur wenn diese dazu genöthigt worden ist, sich den Zwecken des Menschen

als Mittel darzugeben, was eben durch das univerſelle Bilden geſchieht, iſt eine ſtätige ſittliche Entwickelung überhaupt möglich. Näher: nur ſofern die äußere materielle Natur durch ihre Bearbeitung vonſeiten des Menſchen dahin gebracht iſt, den menſchlichen Einzelweſen die Mittel zur Erhaltung ihres ſinnlichen Lebens darzureichen, iſt die Fortdauer des menſchlichen Geſchlechts zum Behuf der gemeinſamen Arbeit an der ſittlichen Aufgabe möglich; und nur ſofern der Menſch ebenderſelben durch ihre Bearbeitung ſchon irgendwie allgemein brauchbare Werkzeuge für die ſittliche Arbeit abgewonnen hat, und nur in dem Maaße, in welchem er ihr immer mehrere ſolcher Werkzeuge abgewinnt, kann einerſeits der Einzelne erfolgreich ſein ſittliches Werk treiben (an der Erkenntniß und der Bildung ſeiner Welt arbeiten,) und andrerſeits eine vereinte Thätigkeit und ein Zuſammenwirken der Einzelnen für die Realiſirung des ſittlichen Zwecks ſtattfinden und Erfolg haben. Es verhält ſich in dieſer Beziehung mit der ſittlichen Gemeinſchaft ebenſo wie mit dem menſchlichen Individuum, deſſen ſittliche Entwickelung gleichfalls vor allem durch die Erhaltung ſeines ſinnlichen Lebens und die Befriedigung der Bedürfniſſe ſeiner materiellen Natur bedingt iſt. Was für die Erhaltung und die ſittliche Entwickelung des Individuums das individuelle Bilden iſt, das iſt für die menſchliche (ſittliche) Gemeinſchaft in denſelben Beziehungen das univerſelle Bilden und ſeine Gemeinſchaft. Das unumgängliche Bedürfniß — zunächſt als ſinnliches — eines Verkehrs mit den Producten des univerſellen Bildens iſt es, was unmittelbar die Menſchen im Großen zuſammenführt und aneinanderkettet, und eben dieſer (bürgerliche) Verkehr iſt es, wodurch die Erweiterung ihrer Macht über die äußere materielle Natur bedingt wird, und ihre wirkſame gemeinſame Thätigkeit für die Löſung der ſittlichen Aufgabe. Die Gemeinſchaft des univerſellen Bildens, das bürgerliche Leben, iſt für jeden Einzelnen der unentbehrliche Boden, auf welchem allein ſein ſinnliches Leben ſeine Bedürfniſſe befriedigt und ſich erhält, und die Schatzkammer, aus der allein er die zur Arbeit am ſittlichen Werke nöthigen Werkzeuge entnimmt. Hierin iſt eine durchaus eigenthümliche Wichtigkeit des bürgerlichen Lebens im Vergleich mit den übrigen beſondren ſittlichen Hauptſphären gegründet, und ſeine eigenthümliche Bedeutung, weſentlich der bleibende Träger aller übrigen beſondren Kreiſe der ſittlichen

Gemeinschaft zu sein. Das bürgerliche Leben ist deshalb die Wurzel, aus der die organische Einigung der besondren sittlichen Gemeinschaftssphären zu einer sie alle umfassenden Gemeinschaft höherer Ordnung hervorwächst, und die Bildung dieser alle besondren Seiten der Sittlichkeit in sich zusammenschließenden höchsten sittlichen Gemeinschaft vollzieht sich wesentlich eben dadurch, daß mehr und mehr alle übrigen besondren sittlichen Kreise sich an das bürgerliche Leben (die Gemeinschaft des universellen Bildens) immer inniger anschließen und sich ihm lebendig eingliedern. (S. unten §. 428. 450.)

§. 398. Als religiöses ist das bürgerliche oder öffentliche Leben die Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens oder Machens und Erwerbens, d. h. des Heiligens und des religiösen Verdienens, mittelst des gegenseitigen Austausches der religiösen Sachen und der religiösen Eigenbesitze, d. h. der Sacramente (Heiligthümer) und der religiösen Verdienste durch gegenseitige Uebertragung derselben von dem Einen auf den Andern. Es ist also Gemeinschaft der Sacramente und der religiösen Verdienste. Bei normaler Entwickelung ist jedes Machen und Erwerben wesentlich zugleich Heiligen und religiöses Verdienen, und jede Sache und jeder Eigenbesitz wesentlich zugleich ein Sacrament und ein religiöses Verdienst, und so das bürgerliche und öffentliche Leben wesentlich ein schlechthin religiöses. In diesem Fall sind Kraft und Beurtheilungsvermögen durchgängig zugleich religiös bestimmt, und jedes Object des bürgerlichen Verkehrs ist dann wesentlich zugleich ein religiöses. Da die das religiöse universelle Bilden vermittelnde Potenz die religiöse Kraft, die göttliche Mitthätigkeit ist, so ist das religiöse öffentliche Leben wesentlich Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit, Gemeinschaft der religiösen Kräfte zur gemeinsamen Heiligung der Welt. Als religiöser ist der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen (beides im engeren Sinne genommen), auf dessen Grundlage das bürgerliche Leben sich organisirt, der von Priestern (s. oben §. 244.) und Laien. Bei der normalen Entwickelung fallen aber beide Gegensätze schlechthin zusammen. Auch der Gegensatz zwischen Priestern und Laien wird übrigens durch die sittliche Entwickelung selbst zu einem fließenden herabgesetzt, so daß er nur ein functioneller wird, und nicht mehr ein persönlicher bleibt.

Die absolute Allgemeinheit des öffentlichen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. In ihr, und zwar in ihr allein, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen Bildens gegeben. Als Sacramente und als religiöse Verdienste sind die Sachen und die Eigenbesitze schlechthin für Alle unmittelbar gültig. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen allgemeinen religiösen öffentlichen Gemeinschaft kann sich das bürgerliche oder öffentliche Leben allmälig auch nach seiner an sich sittlichen Seite zu vollständiger Allgemeinheit vollziehen. Da die Gemeinschaft des universellen Bildens die bleibende Grundlage der gesammten sittlichen Gemeinschaft ist, so ist auch das religiöse öffentliche Leben die bleibende Basis der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher, d. h. der Kirche, und der eigentliche Träger und Stamm dieser letzteren.

Anm. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien ist wesentlich der zwischen solchen, die Sacramente machen können, und solchen, die es nicht können, zwischen solchen, welche religiöse Verdienste haben, religiös potent sind, die spezifischen Mittel zur Erweckung und Förderung der Frömmigkeit im Eigenbesitz haben, und solchen, bei denen dieß alles nicht der Fall ist. — Der Priesterstand ist der älteste allgemein anerkannte Stand, namentlich die älteste Obrigkeit. Auf dem Gegensatz von Priestern und Laien ruht ursprünglich und als auf ihrem letzten Fundament die gesammte Organisation der Kirche. Das Priesterthum ist die ursprüngliche concrete Form, unter der der Klerikat auftritt.

VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher oder die Kirche.

§. 399. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft. (§. 297.)

§. 400. Da der Sittlichkeit in allen ihren besondren Formen die Frömmigkeit wesentlich ist, und sonach auch umgekehrt der Frömmigkeit alle besondren Formen der Sittlichkeit wesentlich sind: so ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft aller vier Formen des Handelns als religiös bestimmter, aber derselben eben als nur religiöser. Sie umspannt daher alle vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft, und zwar alle gleichmäßig; und sie kann sich eben deshalb auch nicht vermöge einer einfachen Vermittelung als Gemeinschaft vollziehn, sondern nur vermöge einer vierfachen, wie sie jenen vier sittlichen Gemeinschaftssphären eigenthümlich entspricht, d. h. nur vermöge der individuellen und der universellen Darstellung und des individuellen und des universellen Austausches der Producte des religiösen Handelns.

§. 401. Demnach ist die Kirche die organische Einheit einer vierfachen Gemeinschaft. Sie ist: 1) Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens, d. i. des Andächtigseins und des dazu gehörigen Contemplirens, also religiöses Kunstleben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Darstellung der Andacht und der Gottesanschauung durch das Symbol (im weitesten Sinne des Worts). Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft des religiösen Gefühls. 2) Gemeinschaft des religiösen universellen Erkennens, d. i. des Theosophirens und des dazu gehörigen Weissagens, also religiöses wissenschaftliches Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst

der gegenseitigen Darstellung der göttlichen Erleuchtung und des göttlichen Worts durch die Sprache. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft des religiösen Sinnes. 3) Gemeinschaft des religiösen individuellen Bildens, d. i. des Betens und des dazu gehörigen Seligseins, also religiöses geselliges Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst des gegenseitigen Austausches der Charismen und des Enthusiasmus durch die Ausstellung derselben. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft der Gewissen (des religiösen Triebes). Endlich 4) Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens, d. i. des Heiligens und des dazu gehörigen religiösen Verdienens, also religiöses öffentliches Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst des gegenseitigen Austausches der Sacramente und der religiösen Verdienste durch die Uebertragung derselben. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit (der religiösen Kräfte).

§. 402. Ihrem Begriff als die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher oder als die lediglich religiöse Gemeinschaft zufolge ist die Kirche eine schlechthin allgemeine, d. h. schlechthin alle menschlichen Einzelwesen umfassende Gemeinschaft, und zwar eine unmittelbar, d. h. sofort vonvornherein, vom Beginn der sittlichen Entwickelung der Menschheit an, schlechthin allgemeine. Denn für die Frömmigkeit rein als solche sind die natürlichen Differenzen alle, welche in der sittlichen Gemeinschaft anfänglich Scheidungen hervorbringen, die erst allmälig überwunden werden müssen, gar nicht vorhanden. Allgemeinheit ist eine der Kirche schlechterdings wesentliche Eigenschaft. Die Kirche ist aber auch die einzige unmittelbar (in dem angegebenen Sinne) schlechthin allgemeine menschliche Gemeinschaft.

§. 403. Ebenso unmittelbar liegt in ihrem Begriff selbst auch die Einheit, sofern ja diese in dem Begriff der Gemeinschaft überhaupt wesentlich mitenthalten ist. Denn die Gemeinschaft ist Gemeinschaft eben nur vermöge der Organisation, d. h. der Ineinanderfassung der in ihr zusammengefaßten Vielheit von Einzelwesen in die Einheit eines Ganzen. Sofern die Kirche organisirt ist eignet ihr mithin Einheit; sie ist aber nur sofern sie organisirt ist wirklich Gemeinschaft, und also auch wirklich Kirche.

§. 404. Der die Organisation überhaupt bedingende Gegensatz (s. §. 260.) ist in der Kirche der der *Kleriker* und der *Laien*. Sein Hervortreten in der Masse der frommen Individuen und seine ausdrückliche Fixirung bedingt die Constituirung der Kirche.

§. 405. Die Kleriker sind demnach diejenigen Mitglieder der Kirche, in welchen an sich selbst die Idee derselben auf wirksame Weise lebt, und welche eben deshalb (als eben hierdurch auf eigenthümliche Weise dazu qualifizirt) ausdrücklich dazu bestellt sind, die *Vertreter*, d. h. die Darsteller und die Werkzeuge der kirchlichen Gemeinschaft selbst den einzelnen Frommen als solchen (als Einzelnen) gegenüber zu sein. Die Befähigung für den Klerikat beruht daher nicht bloß überhaupt auf wirklicher und selbständiger persönlicher Frömmigkeit, sondern namentlich auch auf einer solchen natürlichen individuellen Organisation, vermöge welcher in dem Subject ein entschiedenes Uebergewicht der Tendenz auf die Frömmigkeit *als solche* gesetzt ist. Denn die Kirche ist ja nicht *überhaupt* die fromme Gemeinschaft, sondern die *rein und lediglich* fromme Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Frömmigkeit *als solcher*. Andrerseits steht aber auch wieder die Kirche, wie die Frömmigkeit selbst, vermöge ihrer *centralen* Stellung (§. 278.) zu *allen* besondren Seiten des menschlichen Wesens und Lebens und zu *allen* besondren Gebieten der sittlichen Gemeinschaft in wesentlicher Beziehung. Zur Qualification für den Klerikat wird folglich auch wieder eine entschiedene Allseitigkeit des Individuums und seiner Tendenzen erfordert, also eine entschiedene *Allseitigkeit* der Individualität, nämlich als Allseitigkeit der Offenheit und der Empfänglichkeit für die wesentlichen besondren Seiten des menschlichen sittlichen Lebens, nicht aber auch als Allseitigkeit der Productivität für sie. An dieser Allseitigkeit findet jene Einseitigkeit ihr Corectiv, und hat sie mithin auch die Bedingung ihrer Normalität.

§. 406. Als das eigenthümliche Organ der kirchlichen Gemeinschaft selbst ist der Kleriker wesentlich das Organ *aller* besondren Functionen des religiösen Lebens, — was natürlich nicht ausschließt, daß, nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Individualitäten, der eine überwiegend für die eine dieser Functionen das Organ ist, der andre überwiegend für eine andre.

Hiernach ist der Kleriker wesentlich dieses vierfache: Organ des Processes des religiösen individuellen Erkennens, d. i. des Andächtigseins und des Contemplirens, mithin Seher, — Organ des Processes des religiösen universellen Erkennens, d. i. des Theosophirens und des Weissagens, mithin Prophet, — Organ des Processes des religiösen individuellen Bildens, d. i. des Betens und des Seligseins, mithin Beter (einschließl. Opferer, denn s. §. 238,), namentlich als Fürbitter, — endlich Organ des Processes des religiösen universellen Bildens, d. i. des Heiligens und des religiösen Verdienens, mithin Priester. Der Beruf des Klerikers ist so gleich wesentlich ein theoretischer und ein practischer. Es wird deshalb für ihn eine gleich sehr theoretische und practische Individualität erfordert. Das Maximum der Vollkommenheit des Klerikers besteht in dieser Beziehung darin, daß in ihm das Maximum der theoretischen Tendenz und das Maximum der practischen im Maximum des Gleichgewichts stehn.

Anm. 1. Es ist sehr bedeutungsvoll (wie es ja auch sofort Gegenstand einer ausdrücklichen Reflexion wurde, 1 Sam. 9, 9,), daß in Israel die anfänglich „Seher" (רֹאֶה) hiessen, welche späterhin „Protheten" (נָבִיא) genannt wurden. Vonvornherein gab es nämlich auch hier ganz überwiegend nur eine individuell bestimmte Gotteserkenntniß (von der dann freilich auch keine andre Denkmale auf uns kommen konnten als Symbole).

Anm. 2. Es gibt kein Klerikat ohne Priesterthum. Vonvornherein hat man aber das Opfer für ein Sacrament genommen, was erst durch das Christenthum corrigirt worden ist.

§. 407. Die Normalität auch der kirchlichen Gemeinschaft ist durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung und die ausdrückliche Gewährleistung derselben bedingt. (§. 288.) Diese Gewährleistung muß aber, da die Kirche alle vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft umspannt, diesen entsprechend eine vierfache sein. Sofern die Kirche religiöses Kunstleben ist liegt diese Garantie in der entsprechenden Bildung des religiösen Gefühls der mit einander eine Gemeinschaft ihrer religiösen Ahnungen und Anschauungen unterhaltenden, sofern sie religiöses wissenschaftliches Leben ist in dem Bestehen einer kirchlichen Schule, — sofern sie religiöses

geselliges Leben ist in der entsprechenden Gewissensbildung der mit einander religiöse Geselligkeit pflegenden, — endlich sofern sie religiöses öffentliches Leben ist in dem Bestehen eines kirchlichen Rechtszustands. Die Kirche muß daher in ihrer Mitte eine Schule und ein Rechtsinstitut haben, und sie kann Keinen anders zu ihrer Gemeinschaft zulassen als auf der Grundlage einer vorangegangenen Bildung seines religiösen Gefühls und seines Gewissens (Katechumenat).

§. 408. In ihrer ursprünglichsten Form ist die Kirche der Cultus. Dieser ist, eben als als eine Realisirung der Kirche, wesentlich Gemeinschaft aller vier religiösen Functionen. Da aber die individuellen Functionen in ihrer Entwickelung den universellen voraneilen (§. 234.), so tritt in ihm vonvornherein die Gemeinschaft jener entschieden in den Vordergrund, und erst bei schon weiter fortgeschrittener Entwickelung stellt sich in ihm zwischen ihr und der Gemeinschaft der universellen Functionen das Gleichgewicht her. Gleichwohl gibt doch erst die Gemeinschaft der universellen religiösen Functionen die sichre Basis ab, auf welcher die der individuellen sich erbauen kann, so daß der Cultus, so lange in ihm jene nur erst latitirt, sich überhaupt noch in einem bloß embryonischen Zustande befindet.

§. 409. Die vier besondren Hauptformen der religiösen Gemeinschaft kommen in dem Cultus für sich allein nicht alle in gleichem Maaße zu ihrer Realisation. Ein stark hervortretendes Element desselben bildet der Natur der Sache nach die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens, die Gemeinschaft des Andächtigseins und des Contemplirens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Andacht und der Gottesanschauung. Da das eigenthümlich geeignete Darstellungsmittel für sie die Kunst ist, so ist diese ein für den Cultus, um sich zu gestalten, unentbehrliches Element. Der Cultus kann sich auch nicht lediglich auf die unmittelbare Kunst beschränken, sondern bei fortschreitender Entwickelung muß er auch die mittelbare in seinen Dienst mit hineinziehn. Keins von beiden Kunstelementen darf aber in ihm das andre unterdrücken, und je harmonischer sie beide zusammenwirken, desto vollendeter ist nach dieser Seite hin der Cultus. Ebenso bietet derselbe der Gemeinschaft des reli-

giösen universellen Erkennens, der Gemeinschaft des Theosophirens und des Weissagens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Erleuchtung und des Wortes Gottes durch religiöse Belehrung einen weiten Spielraum dar. Nicht minder aber auch der Gemeinschaft des religiösen individuellen Bildens, der Gemeinschaft des Betens, namentlich auch wie es Opfern ist, und des Seligseins mittelst der gegenseitigen Ausstellung der Charismen und des Enthusiasmus. Am wenigsten kann die Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens, die Gemeinschaft des Heiligens und des religiösen Verdienens mittelst der gegenseitigen Uebertragung der Sacramente und der religiösen Verdienste sich im Cultus rein für sich allein auf irgend vollständige Weise vollziehn. Denn im Cultus selbst kann nicht die gemeinschaftliche Heiligung der Welt selbst in's Werk gesetzt werden, (es müßte denn diese als eine rein magische vorgestellt werden,) sondern es kann in ihm nur eine wirksame Vereinbarung zu ihr stattfinden, theils durch Feststellung des bei ihr gemeinschaftlich einzuhaltenden Verfahrens, theils durch gegenseitige Erweckung zum Eifer in ihr.

Anm. Aus dem im §. aufgestellten Gesichtspunkt will die verschiedene Stellung aufgefaßt sein, welche die Kunst im katholischen Cultus einnimmt und im evangelischen. Auch der Protestantismus will in seinem Cultus die Kunst; aber er kennt die Macht auch der unmittelbaren Kunst, und vertraut vor allem ihr. Auf sie rechnet er deshalb nicht nur mit, sondern ganz vorzugsweise, — so sehr, daß sich bei ihm wohl ein gewisses Mißtrauen gegen die mittelbare Kunst miteinschleicht. Der Katholizismus hingegen stellt so ziemlich alles allein auf die mittelbare Kunst (das Symbol im engeren Sinne), welche, nach protestantischem Urtheil wenigstens, im katholischen Cultus die unmittelbare Kunst ganz obruirt hat.

§. 410. **Die vier Elemente der Cultusgemeinschaft oder die vier wesentlichen Cultusfunctionen können nicht in schlechthin gesonderten Cultusacten auftreten. Denn da bei fortschreitender sittlicher Entwickelung die Functionen des Selbstbewußtseins und die der Selbstthätigkeit immer vollständiger gegenseitig in einander**

eingehen, so müssen auch die Acte, durch welche die Gemeinschaft des religiösen Erkennens sich vollzieht, und diejenigen, durch welche die Gemeinschaft des religiösen Bildens sich vollzieht, vielfach sich in einander verschlingen und mit einander coincidiren, und zwar dieß desto mehr, je höher ihre Intensität sich steigert. Da nun naturgemäß die Entwickelung der individuellen Functionen der der universellen voraneilt, so gilt dieß vorzugsweise von den die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens und den die des religiösen individuellen Bildens vollziehenden Cultusacten.

§. 411. Die vier wesentlichen Cultusfunctionen haben also auch nicht etwa mechanisch auf einander zu folgen, so daß jede einzelne von ihnen für sich vollständig verliefe, bevor die andre anhebt; vielmehr haben sie gleichzeitig neben einander herzulaufen, wiewohl in mannichfaltigen Verschlingungen, indem jede von ihnen sich in sich selbst von einem mittleren Grade der Intensität bis zu einem wenigstens relativen Maximum derselben, in dem sie culminirt, entfaltet. In den verschiedenen Entwickelungsstadien ihrer Intensität gehen die verschiedenen Cultusfunctionen in lebendig auf einander bezogenen Reihen gleichzeitig neben einander her.

§. 412. Nichts desto weniger muß in jedem der verschiedenen Stadien der Cultushandlung immer eine der constitutiven Cultusfunctionen das bestimmte Uebergewicht über die übrigen haben. Da nämlich die universellen Functionen ihrem Begriff zufolge für die Gemeinschaft eine unmittelbarere und breitere Basis darbieten als die individuellen, so muß auch in der Organisation des Cultus die Bethätigung der Gemeinschaft jener die Grundlage bilden für die Bethätigung der Gemeinschaft dieser, und ihr vorbereitend voraufgehn. Deshalb müssen im Beginn der Cultushandlung die universellen Cultusfunctionen entschieden das Uebergewicht haben über die individuellen, gegen den Abschluß derselben hier hingegen die individuellen über die universellen. Den eigentlichen Gipfel des Cultus aber müssen diese letzteren für sich allein bilden, weil, was die Höhe der Intensität angeht, die universellen immer in irgend einem Maaße hinter ihnen zurückbleiben müssen. Zu der Intensität, welche das Andächtigsein in der Anbetung erreicht und das Beten im Selbstopfer, können bis zur Vollendung der sittli-

chen Entwickelung hin die universellen religiösen Functionen sich nie steigern. Der Cultus spitzt sich deshalb noch obenhin nothwendig immer mehr zu durch das allmälige Zurücktreten der universellen Functionen, und zwar zuletzt vollständig. Denn eben wegen jener spezifischen Intensität der religiösen Acte der Anbetung und des Selbstopfers ist in den Momenten beider eine entschiedene Annäherung an das vollständige Ineinandersein des religiösen Selbstbewußtseins (des Gottesbewußtseins) und der religiösen Selbstthätigkeit (der Gottesthätigkeit) in dem sei es nun anbetenden oder sich selbst Subject opfernden gegeben, so daß beide Acte so gut wie unmittelbar in einander umschlagen. So können denn auch im Cultus die gemeinsame Anbetung und das gemeinsame Selbstopfer liturgisch nicht auseinander gehalten werden, sondern müssen liturgisch in Einen und denselben Act zusammenfallen, in welchem der Cultus sich als in seinem Gipfel schlechthin zuspitzt, eben hiermit aber auch abschließt.

Anm. Ohne Opfer (s. oben §. 238.) gibt es keinen wirklichen Cultus. Wenn die geschichtlich vorhandenen Opferculte nichts taugen, so liegt der Grund davon nicht darin, daß sie Opferculte sind, sondern darin, daß die in ihnen stattfindenden Opfer schlechte Opfer sind, als Opfer nichts taugen.

413. Der Cultus ist das Sich vollziehen der allgemeinen religiösen Gemeinschaft als solcher, aber dieser bestimmt als der Basis für eine erst zu erzielende gleichfalls allgemeine sittliche Gemeinschaft. (§. 278.) Er will mittelst der Förderung der religiösen Gemeinschaft als solcher auch die Realisirung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, mithin überhaupt die Förderung der religiös-sittlichen Gemeinschaft in ihrer absoluten Allgemeinheit anbahnen. In diesem Sinne ist Erbauung sein Zweck und Erbaulichkeit eine ihm wesentliche Eigenschaft. Die Erbauung ist die Vollziehung der religiösen Gemeinschaft als solcher in der Art, daß diese selbst wieder die vollständige Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, und folglich der religiös-sittlichen (oder der sittlich-religiösen) Gemeinschaft vermittelt. Indem die Kirche durch den Cultus erbaut, macht sie eben hiermit allmälig, nämlich in demselben Maaße, in welchem das Erbauen ihr gelingt, sich selbst überflüssig.

§. 414. Seinem Begriff als Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher gemäß ist es dem Cultus wesentlich, wirklich gemeinsame Handlung aller seiner Theilnehmer zu sein. (Dieß muß ein Hauptaugenmerk sein bei seiner Organisation.).

§. 415. Dieß schließt aber keineswegs aus, daß er sich gleichfalls auf der Grundlage des Gegensatzes, der überhaupt die Basis für die Organisation der Kirche bildet, organisirt, des Gegensatzes von Klerikern und Laien. Im Gegentheil nur mittelst eines solchen Gegensatzes kann der Cultus sich überhaupt organisiren, mithin auch erst eine wirklich gemeinsame Handlung aller seiner Theilnehmer werden. Dieser Gegensatz von Kleriker und Laie bestimmt sich innerhalb des Cultus näher zum Gegensatz zwischen dem Liturgen und der gottesdienstlichen Gemeinde.

§. 416. Die Forderung in dieser Beziehung ist, daß dieser Gegensatz in seiner Spannung unmittelbar zuleich seine Ausgleichung finde. Die leitende Wirksamkeit des Liturgen soll die eigne gottesdienstliche Wirksamkeit der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder nicht unterdrücken; sie soll sie vielmehr organisirend beleben und ihr einen Einigungspunkt zu wahrer harmonischer Gemeinsamkeit gewähren. Vermöge seines klerikalischen Verhältnisses zur Gemeinde muß der Liturg beides, die Seele und das Organ derselben sein. Der gottesdienstliche Geist der Gemeinde muß kraft der zwischen ihm und ihr statthabenden religiösen Vertrautheit in dem Liturgen zusammenfließen, und dieser, als das eigenthümlich geeignete Organ dieses Geistes, muß demselben einen solchen Ausdruck zu geben wissen, in welchem die Gemeinde die sie erfüllende gottesdienstliche Bewegung sicher widererkennt, und zwar jeder Einzelne das ihm eigenthümlich zugehörige besondre Element derselben, aber als ein nicht mehr isolirtes, sondern mit den eigenthümlichen besondren Elementen aller Uebrigen in lebendige Berührung und innige Durchdringung getretenes. So ist die Aufgabe des Liturgen die vollkräftige Darstellung der die Gemeinde erfüllenden gottesdienstlichen Bewegung in der Art, daß sie unmittelbar zugleich eine neue Erregung derselben wird. Der Liturg repräsentirt also im Cultus die gottesdienstliche Gemeinde, aber als ihr wirkliches Organ; also nicht willkürlicher- und zufälligerweise, sondern weil er thatsächlich ihre Seele ist. Und auch nicht so, daß er ihre eigne Activität überflüssig macht, und sie dem, was er an ihrer

Statt thut, müßig zusehn läßt; sondern er erzeugt eben mittelst seiner Darstellung in ihrem Innern den thatsächlichen Proceß der gottesdienstlichen Handlung, den er aus seinem eigenen mit ihr geistig verbundenen Innern heraus äußerlich darstellt. Daß ihm dieß wirklich gelingt, muß die Gemeinde ihrerseits wieder durch eine äußere Darstellung kund geben, wofern er in dem Bewußtsein, ihr wirklicher Vertreter zu sein, erhalten werden soll, — wie es denn auch der Gemeinde natürlich sein muß, ihre innerliche gottesdienstliche Bewegung auch irgendwie zu äußern. Der Liturg ist demnach der eigentliche Träger und Actor der liturgischen Handlung, aber so, daß er dabei vonseiten der Gemeinde bestimmt durch eine ihre eigne Theilnahme an derselben darstellende äußere Actuosität unterstützt wird, die nur eine bloß andeutende zu sein braucht, und der Natur der Sache nach auch nur eine solche sein kann.

§. 417. Bei weiterem Fortschritt ihrer Entwickelung reicht die Kirche mit dem Cultus für sich allein als Realisirung ihres Begriffs nicht mehr aus. Sie baut sich daher auf seiner Grundlage allmälig weiter aus nach ihren wesentlichen besondren Seiten mittelst eines vierfachen Anbaues an denselben. Auch außerhalb seines Umfangs organisirt sie sich ein kirchliches Kunstleben: eine heilige Kunst, — ein kirchliches wissenschaftliches Leben: eine Theologie, — eine kirchliche Geselligkeit: den Conventikel, überhaupt das religiöse Ordenswesen im weitesten Sinne des Worts, — und ein kirchliches eigentliches öffentliches Leben: einen Kirchenstaat, mit seinem besondren Kirchenrecht und seiner besondren Kirchendisciplin, welcher letztere dann vermöge des §. 398. den eigentlichen Hauptbau des ganzen Kirchengebäudes bildet. Die gemeinschaftliche Basis aller dieser besondren Institute und ihr unentbehrlicher Boden bleibt jedoch immer der Cultus.

Anm. Der Conventikel ist die Geselligkeit als rein religiöse. Er ist Gemeinschaft des religiösen Eigenthums, d. i. der Charismen und der religiösen Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), d. i. des Enthusiasmus, aber dieser rein als solcher, d. h. in völliger Isolirung von dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung als sittlichen. Ungeachtet daher auch der Frömmigkeit die Geselligkeit wesentlich ist, so ist ihr doch der Conventikel nur auf den niederen

Stufen ihrer Entwickelung Bedürfniß, nämlich nur in dem Maaße, in welchem sie noch mit der Sittlichkeit auseinanderfällt oder doch wenigstens der Umfang der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher und der der sittlichen Gemeinschaft sich noch nicht decken. Denn die Vollkommenheit besteht natürlich in der vollständigen Congruenz und Coincidenz beider Geselligkeiten, der religiösen und der sittlichen. Der Unterschied von Klerikern und Laien tritt im Conventikel ebenso zurück wie in der gemeinen Geselligkeit der von Obrigkeit und Unterthanen. Bei uns Christen ist der Conventikel nicht etwa die *christliche* Geselligkeit (gegenüber von einer nichtchristlichen) *überhaupt*, sondern nur eine besondre Species der christlichen Geselligkeit, nämlich die *rein* oder *lediglich religiöse* christliche Geselligkeit.

---

der gegenseitigen Darstellung der göttlichen Erleuchtung und des göttlichen Worts durch die Sprache. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft des religiösen Sinnes. 3) Gemeinschaft des religiösen individuellen Bildens, d. i. des Betens und des dazu gehörigen Seligseins, also religiöses geselliges Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst des gegenseitigen Austausches der Charismen und des Enthusiasmus durch die Ausstellung derselben. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft der Gewissen (des religiösen Triebes). Endlich 4) Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens, d. i. des Heiligens und des dazu gehörigen religiösen Verdienens, also religiöses öffentliches Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst des gegenseitigen Austausches der Sacramente und der religiösen Verdienste durch die Uebertragung derselben. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit (der religiösen Kräfte).

§. 402. Ihrem Begriff als die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher oder als die lediglich religiöse Gemeinschaft zufolge ist die Kirche eine schlechthin allgemeine, d. h. schlechthin alle menschlichen Einzelwesen umfassende Gemeinschaft, und zwar eine unmittelbar, d. h. sofort vonvornherein, vom Beginn der sittlichen Entwickelung der Menschheit an, schlechthin allgemeine. Denn für die Frömmigkeit rein als solche sind die natürlichen Differenzen alle, welche in der sittlichen Gemeinschaft anfänglich Scheidungen hervorbringen, die erst allmälig überwunden werden müssen, gar nicht vorhanden. Allgemeinheit ist eine der Kirche schlechterdings wesentliche Eigenschaft. Die Kirche ist aber auch die einzige unmittelbar (in dem angegebenen Sinne) schlechthin allgemeine menschliche Gemeinschaft.

§. 403. Ebenso unmittelbar liegt in ihrem Begriff selbst auch die Einheit, sofern ja diese in dem Begriff der Gemeinschaft überhaupt wesentlich mitenthalten ist. Denn die Gemeinschaft ist Gemeinschaft eben nur vermöge der Organisation, d. h. der Ineinanderfassung der in ihr zusammengefaßten Vielheit von Einzelwesen in die Einheit eines Ganzen. Sofern die Kirche organisirt ist eignet ihr mithin Einheit; sie ist aber nur sofern sie organisirt ist wirklich Gemeinschaft, und also auch wirklich Kirche.

Eigenthums, d. i. der geschlechtlich differenten Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen. Die Ehe ist also zuallernächst *gesellige* Gemeinschaft; denn diese ist eben wesentlich Gemeinschaft des Eigenthums. Auch ist die Bedingung der sittlichen Normalität der geselligen Gemeinschaft für die Ehegatten unmittelbar vorhanden, eben in ihrer sich genau correspondirenden geschlechtlich eigenthümlichen Bildung, der psychischen wie der somatischen. Dazu kommt aber noch ein Zweites. Indem die geschlechtlich differenten Individuen durch eine natürliche Anziehung zu einander hingezogen werden, durch die Geschlechtsneigung, verstehen sie einander unmittelbar in ihren Ahnungen und Anschauungen, und begegnen einander so mit ihrem Gefühl und ihrer Phantasie; ja es erwacht in jedem von beiden grade an der ihm von dem Andren entgegengebrachten Darstellung seiner Ahnungen und Anschauungen die noch schlummernde Welt seiner eignen Ahnungen und Anschauungen und sein eignes Gefühls- und Phantasieleben. Als Darstellungsmittel aber reicht hier das unmittelbar gegebene, die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts) noch vollkommen aus. So entsteht zwischen den Ehegatten auch eine Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen, ein Anfang des *Kunstlebens*. Die Bedingung der Normalität desselben, die entsprechende künstlerische Bildung, fehlt zwischen ihnen auch nicht, indem sie schon auf natürliche Weise gegeben ist. Denn der Gebehrde (namentlich auch dem Ton) ist bereits von Natur der geschlechtliche Character eingebildet, und im Verlauf der sittlichen Entwickelung gräbt er sich ihr immer vollständiger und in immer schärfer ausgeführten Zügen ein. Für den engen Kreis des ehelichen Verhältnisses aber, innerhalb dessen die individuelle Differenz des Selbstbewußtseins zunächst nur die geschlechtliche ist, genügt dieß Minimum von künstlerischer Bildung vollständig.

Anm. Der allgemeinen Erfahrung zufolge coincidirt das Erwachen des höheren Gefühls- und Phantasielebens mit dem Erwachen der Geschlechtsliebe. Ebenso geht von dieser alle höhere Gefühls- und Phantasiegemeinschaft aus und die Fähigkeit für dieselbe.

§. 420. Aber die Ehe erschließt sich zur *Familie*, und hiermit kommt eine wesentliche Erweiterung der sittlichen Sphäre

und eine wesentliche Vervollständigung des sittlichen Lebens zustande. Mit ihr treten nun auch die beiden Kreise der universellen Gemeinschaft, von denen in der Ehe für sich allein nur erst ziemlich unbestimmte Präformationen sich zeigen, in deutlichen und bestimmten Ansätzen hervor. In den Kindern ist nämlich den Ehegatten ein Drittes gegeben, das, durch unmittelbare Naturbande mit ihnen verknüpft, einen außer ihnen selbst liegenden Einigungspunkt für die Richtung ihres Selbstbewußtseins und ihrer Selbstthätigkeit, für ihr Handeln als erkennendes und bildendes abgibt. Und dieses Dritte fordert sie unmittelbar zugleich auf zu einem Handeln in Beziehung auf sich, durch sein absolutes, von ihm selbst noch nicht zu befriedigendes Bedürfniß. Wie die elterliche Liebe in der Weise eines Naturtriebs die Eltern dringt, diesem Bedürfniß zuhülfe zu kommen, so macht sie auch, da sie beide gleichmäßig treibt, daß beide ihr auf diese Abhülfe gerichtetes Handeln vereinigen. Es bildet sich so zwischen ihnen eine neue Gemeinschaft des Handelns. Auch dieses neue Handeln ist beides, ein Erkennen und ein Bilden. Denn die Kinder bedürfen es, daß der in ihnen natürlich angelegte Proceß des Erkennens und des Bildens der materiellen Natur sich in ihnen verwirkliche; aber sie können ihn für sich allein nicht in den Gang bringen. Sie bedürfen es, daß Andre für sie die äußere materielle Natur bilden und erkennen, und ihnen die Producte dieses Bildens und Erkennens mittheilen, durch Ernährung und Unterricht. Zu einem solchen Für die Kinder bilden und Erkennen vereinigen nun die Eltern ihr Handeln. Aber eben weil es für die Kinder geschieht, können sie nicht mehr in derselben Weise bilden und erkennen wie bisher. Bisher haben sie — wenigstens im Allgemeinen angesehen — nur individuell gebildet und erkannt, weil sie nur Jeder für sich selbst bildeten und erkannten; jetzt reichen sie mit dieser individuellen Weise nicht mehr aus, weil sie für einen Andern bilden und erkennen. Sie müssen jetzt so bilden und erkennen, daß die Producte ihres Bildens und ihres Erkennens sich den Kindern mittheilen lassen, also übertragbar sind. Ihr bisheriges Bilden war (wenigstens im Allgemeinen) ein Aneignen, ein Eigenthum produziren; aber das Eigenthum ist seinem Begriff selbst zufolge unübertragbar. Ihr bisheriges Erkennen war ein Ahnen, ein Ahnungen produziren; aber die Ahnung ist ihrer Natur nach unübertragbar.

Uebertragbar können die Producte des Bildens und des Erkennens nur dann sein, wenn sie den universellen Character an sich haben. Nur die Sache und das Wissen sind übertragbar. Diese also müssen die Eltern für die Kinder hervorbringen, d. h. ihr Für die Kinder bilden und erkennen muß ein universelles sein, ein Machen und ein Denken. So entsteht für die Eltern die Aufgabe des Machens und des Denkens; und da sie sich beidem gemeinschaftlich unterziehen, so entsteht zwischen ihnen auch eine Gemeinschaft des Machens und des Denkens, also ein Anfang des bürgerlichen Lebens und des wissenschaftlichen Lebens. Die Bedingungen der Normalität beider, der Rechtszustand und die Schule (im weitesten Sinne des Worts), sind in ihrem Verhältniß bereits in bestimmten Analogieen gegeben. Denn für die vollständige Gegenseitigkeit ihrer Mittheilung in Ansehung der Sachen sowohl als des Wissens findet zwischen den Ehegatten vonselbst die unbedingte Gewährleistung statt. Da sie nämlich Sachen und Wissen Jeder nicht für sich selbst, sondern für die Kinder produziren, in diesen aber unter einander selbst geeinigt sind und einander auf vollkommen gegenseitige Weise besitzen: so ist bei ihnen jede Schranke der Gemeinschaftlichkeit, sei es der Sachen oder des Wissens, unmittelbar ausgeschlossen.

Anm. 1. In der allererſten Zeit reicht im Verhältniß der Mutter zum Kinde allerdings noch das individuelle Bilden aus. So lange die Mutter das Kind säugt, braucht sie, um dasselbe zu ernähren, die materielle Natur nur individuell zu bilden, d. h. selbst anzueignen.

Anm. 2. Der erste Anfang des wissenschaftlichen Lebens in der Familie zeigt sich natürlich vorzugsweise auch als Cultur der Sprache.

§. 421. Je mehr die Ehe sich als Familie entfaltet, desto mehr consolidiren sich die in ihr angelegten vier besondren sittlichen Gemeinschaften. Auch die Kinder treten sofort selbst mit ein in die individuellen Gemeinschaften, und vermöge ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit mit den Eltern und unter einander gedeiht im häuslichen Kreise das Kunstleben zu einer solchen Unmittelbarkeit und die Geselligkeit zu einer solchen Rückhaltslosigkeit und Geläufigkeit, daß nach diesen beiden Seiten hin für alle weiteren Entwickelungen die

Familie der normirende Typus bleibt. *) Allmälig aber treten die Kinder auch in die universellen Gemeinschaften, wenn gleich nur mit relativer Vollständigkeit, mit ein, sich mitwirksam an das Denken und das Machen der Eltern anschließend. Diese aber, in ihrer elterlichen Liebe nicht bloß das augenblickliche Bedürfniß der Kinder ansehend, sondern auch das künftige, produziren ein immer umfassenderes festes Kapital von (übertragbarem) Wissen und Sachen (Vermögen).

§. 422. Diese Anfänge aller vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft sind jedoch in der Ehe und der Familie noch ganz unorganisirte, noch embryonisch ungeschieden in einander, in noch völlig unmittelbarer Einigung oder in bloßer Indifferenz, die auch gar noch nicht einmal einen Anfang macht, sich aufzulösen **).

II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand.

§. 423. Die Familie löst sich nothwendig in sich auf einerseits durch das Selbständigwerden der Kinder ***), die eigne Familien stiften, andrerseits durch das Ableben der Eltern. Die Eine Familie breitet sich aus in eine Mehrheit von Familien, die je länger desto zahlreicher wird, in einen Stamm. Diese vielen Familien jedoch, weil sie alle aus derselben natürlichen Wurzel hervorwachsen, stehen nicht isolirt neben einander, sondern werden unter einander verschlungen durch das materiell natürliche Band der Blutsverwandtschaft, und sie fühlen sich deshalb als zusammengehörig, und erkennen sich gegenseitig als einander gegenüber berechtigt an. So besteht auch unter ihnen die in der ursprünglichen Familie entstandene sittliche Gemeinschaft nach ihren vier wesentlichen Seiten fort. Durch ihre gemeinsame Abstammung ist in dem Stammhaupt auf unmittelbare Weise für alle einzelnen Familien ein gemeinsamer Einheitspunkt gegeben. Je mehr sich übrigens die Zahl der Individuen in dieser Gemeinschaft vervielfältigt, desto mehr tritt die durch ihren sinnlichen (materiellen) Naturzusammenhang unmittelbar gegebene Gleichheit des Zustands und des

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 162. 249.

**) Schleiermacher, a. a. O., S. 169 f.

***) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 268.

Handelns für den Einzelnen als ein Allgemeines und Objectives heraus, von dem er seine eigne individuelle Weise ebenso bestimmt unterscheidet als er sie darin wiederfindet, d. i. als Familiensitte. Diese letztere ist bei dem — unter der Voraussetzung der Normalität der Entwickelung — absoluten Ineinandersein des Sittlichen und des Religiösen zugleich Familienreligion. Dieß ist der patriarchalische Zustand.

III. Die Völker.

§. 424. In dem Verlauf der Erweiterung dieser patriarchalischen Familie tritt jedoch unvermeidlich ein Wendepunkt ein, in welchem diese ihren spezifischen Familiencharacter einbüßt. Einerseits je mehr die Familie sich verzweigt, destomehr schwächt sich das unmittelbare sinnlich-natürliche Gefühl der blutsverwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ab, welches ihre Glieder zusammenhält, und mit der Zeit tritt ein Punkt ein, von welchem ab es als erloschen zu betrachten ist. Andrerseits indem sie sich räumlich immer weiter ausbreitet, überschreitet sie zuletzt die Grenzen der eigenthümlichen geographischen Naturbasis, auf der sie ursprünglich erwuchs und von der sie einen eigenthümlichen Stammcharacter empfing. Ueber eine Mehrheit von eigenthümlich differenten geographischen Naturbasen ausgebreitet modifizirt sich der Stammcharacter zu einer Mehrheit von wesentlich differenten Formen. Auch von dieser Seite her löst sich also die patriarchalische Stammverbindung in sich selbst auf. Allein eben auf dieser letzteren Seite liegt auch wieder ein neues organisirendes und hiermit einigendes Princip. Es vertheilt sich nämlich vermöge jener hervortretenden Differenzen höherer Potenz die große Masse der immer loser neben einander stehenden einzelnen Familien in eine Mehrheit von besondren Massen, die sich, jede durch die Identität ihrer eigenthümlich differenten geographischen Naturbasis, in sich selbst zu einheitlichen Totalitäten zusammenschließen, zu Völkern*).

Anm. Ueber den Familiencharacter vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., §. 265, — über das Verhältniß des Volks zum Boden ebendenselben, ebendas., S. 277.

*) Schleiermacher, a. a. O., 272 f.

chen Entwickelung hin die universellen religiösen Functionen sich nie steigern. Der Cultus spitzt sich deshalb noch obenhin nothwendig immer mehr zu durch das allmälige Zurücktreten der universellen Functionen, und zwar zuletzt vollständig. Denn eben wegen jener spezifischen Intensität der religiösen Acte der Anbetung und des Selbstopfers ist in den Momenten beider eine entschiedene Annäherung an das vollständige Ineinandersein des religiösen Selbstbewußtseins (des Gottesbewußtseins) und der religiösen Selbstthätigkeit (der Gottesthätigkeit) in dem sei es nun anbetenden oder sich selbst Subject opfernden gegeben, so daß beide Acte so gut wie unmittelbar in einander umschlagen. So können denn auch im Cultus die gemeinsame Anbetung und das gemeinsame Selbstopfer liturgisch nicht auseinander gehalten werden, sondern müssen liturgisch in Einen und denselben Act zusammenfallen, in welchem der Cultus sich als in seinem Gipfel schlechthin zuspitzt, eben hiermit aber auch abschließt.

Anm. Ohne Opfer (s. oben §. 238.) gibt es keinen wirklichen Cultus. Wenn die geschichtlich vorhandenen Opferculte nichts taugen, so liegt der Grund davon nicht darin, daß sie Opferculte sind, sondern darin, daß die in ihnen stattfindenden Opfer schlechte Opfer sind, als Opfer nichts taugen.

413. Der Cultus ist das Sich vollziehen der allgemeinen religiösen Gemeinschaft als solcher, aber dieser bestimmt als der Basis für eine erst zu erzielende gleichfalls allgemeine sittliche Gemeinschaft. (§. 278.) Er will mittelst der Förderung der religiösen Gemeinschaft als solcher auch die Realisirung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, mithin überhaupt die Förderung der religiös-sittlichen Gemeinschaft in ihrer absoluten Allgemeinheit anbahnen. In diesem Sinne ist Erbauung sein Zweck und Erbaulichkeit eine ihm wesentliche Eigenschaft. Die Erbauung ist die Vollziehung der religiösen Gemeinschaft als solcher in der Art, daß diese selbst wieder die vollständige Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, und folglich der religiös-sittlichen (oder der sittlich-religiösen) Gemeinschaft vermittelt. Indem die Kirche durch den Cultus erbaut, macht sie eben hiermit allmälig, nämlich in demselben Maaße, in welchem das Erbauen ihr gelingt, sich selbst überflüssig.

§. 414. Seinem Begriff als Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher gemäß ist es dem Cultus wesentlich, wirklich gemeinsame Handlung aller seiner Theilnehmer zu sein. (Dieß muß ein Hauptaugenmerk sein bei seiner Organisation.).

§. 415. Dieß schließt aber keineswegs aus, daß er sich gleichfalls auf der Grundlage des Gegensatzes, der überhaupt die Basis für die Organisation der Kirche bildet, organisirt, des Gegensatzes von Klerikern und Laien. Im Gegentheil nur mittelst eines solchen Gegensatzes kann der Cultus sich überhaupt organisiren, mithin auch erst eine wirklich gemeinsame Handlung aller seiner Theilnehmer werden. Dieser Gegensatz von Kleriker und Laie bestimmt sich innerhalb des Cultus näher zum Gegensatz zwischen dem Liturgen und der gottesdienstlichen Gemeinde.

§. 416. Die Forderung in dieser Beziehung ist, daß dieser Gegensatz in seiner Spannung unmittelbar zuleich seine Ausgleichung finde. Die leitende Wirksamkeit des Liturgen soll die eigne gottesdienstliche Wirksamkeit der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder nicht unterdrücken; sie soll sie vielmehr organisirend beleben und ihr einen Einigungspunkt zu wahrer harmonischer Gemeinsamkeit gewähren. Vermöge seines klerikalischen Verhältnisses zur Gemeinde muß der Liturg beides, die Seele und das Organ derselben sein. Der gottesdienstliche Geist der Gemeinde muß kraft der zwischen ihm und ihr statthabenden religiösen Vertrautheit in dem Liturgen zusammenfließen, und dieser, als das eigenthümlich geeignete Organ dieses Geistes, muß demselben einen solchen Ausdruck zu geben wissen, in welchem die Gemeinde die sie erfüllende gottesdienstliche Bewegung sicher widererkennt, und zwar jeder Einzelne das ihm eigenthümlich zugehörige besondre Element derselben, aber als ein nicht mehr isolirtes, sondern mit den eigenthümlichen besondren Elementen aller Uebrigen in lebendige Berührung und innige Durchdringung getretenes. So ist die Aufgabe des Liturgen die vollkräftige Darstellung der die Gemeinde erfüllenden gottesdienstlichen Bewegung in der Art, daß sie unmittelbar zugleich eine neue Erregung derselben wird. Der Liturg repräsentirt also im Cultus die gottesdienstliche Gemeinde, aber als ihr wirkliches Organ; also nicht willkürlicher- und zufälligerweise, sondern weil er thatsächlich ihre Seele ist. Und auch nicht so, daß er ihre eigne Activität überflüssig macht, und sie dem, was er an ihrer

Statt thut, müßig zusehn läßt; sondern er erzeugt eben mittelst seiner Darstellung in ihrem Innern den thatsächlichen Proceß der gottesdienstlichen Handlung, den er aus seinem eigenen mit ihr geistig verbundenen Innern heraus äußerlich darstellt. Daß ihm dieß wirklich gelingt, muß die Gemeinde ihrerseits wieder durch eine äußere Darstellung kund geben, wofern er in dem Bewußtsein, ihr wirklicher Vertreter zu sein, erhalten werden soll, — wie es denn auch der Gemeinde natürlich sein muß, ihre innerliche gottesdienstliche Bewegung auch irgendwie zu äußern. Der Liturg ist demnach der eigentliche Träger und Actor der liturgischen Handlung, aber so, daß er dabei vonseiten der Gemeinde bestimmt durch eine ihre eigne Theilnahme an derselben darstellende äußere Actuosität unterstützt wird, die nur eine bloß andeutende zu sein braucht, und der Natur der Sache nach auch nur eine solche sein kann.

§. 417. Bei weiterem Fortschritt ihrer Entwickelung reicht die Kirche mit dem Cultus für sich allein als Realisirung ihres Begriffs nicht mehr aus. Sie baut sich daher auf seiner Grundlage allmälig weiter aus nach ihren wesentlichen besondren Seiten mittelst eines vierfachen Anbaues an denselben. Auch außerhalb seines Umfangs organisirt sie sich ein kirchliches Kunstleben: eine heilige Kunst, — ein kirchliches wissenschaftliches Leben: eine Theologie, — eine kirchliche Geselligkeit: den Conventikel, überhaupt das religiöse Ordenswesen im weitesten Sinne des Worts, — und ein kirchliches eigentliches öffentliches Leben: einen Kirchenstaat, mit seinem besondren Kirchenrecht und seiner besondren Kirchendisciplin, welcher letztere dann vermöge des §. 398. den eigentlichen Hauptbau des ganzen Kirchengebäudes bildet. Die gemeinschaftliche Basis aller dieser besondren Institute und ihr unentbehrlicher Boden bleibt jedoch immer der Cultus.

Anm. Der Conventikel ist die Geselligkeit als rein religiöse. Er ist Gemeinschaft des religiösen Eigenthums, d. i. der Charismen und der religiösen Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), d. i. des Enthusiasmus, aber dieser rein als solcher, d. h. in völliger Isolirung von dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung als sittlichen. Ungeachtet daher auch der Frömmigkeit die Geselligkeit wesentlich ist, so ist ihr doch der Conventikel nur auf den niederen

Stufen ihrer Entwickelung Bedürfniß, nämlich nur in dem Maaße, in welchem sie noch mit der Sittlichkeit auseinanderfällt oder doch wenigstens der Umfang der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher und der der sittlichen Gemeinschaft sich noch nicht decken. Denn die Vollkommenheit besteht natürlich in der vollständigen Congruenz und Coincidenz beider Geselligkeiten, der religiösen und der sittlichen. Der Unterschied von Klerikern und Laien tritt im Conventikel ebenso zurück wie in der gemeinen Geselligkeit der von Obrigkeit und Unterthanen. Bei uns Christen ist der Conventikel nicht etwa die christliche Geselligkeit (gegenüber von einer nichtchristlichen) überhaupt, sondern nur eine besondre Species der christlichen Geselligkeit, nämlich die rein oder lediglich religiöse christliche Geselligkeit.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsstadien der sittlichen Gemeinschaft.

I. Die Familie.

§. 418. Die primitive, weil schon natürlich unmittelbar causirte, Gemeinschaft ist die geschlechtliche, als ethisirte die Ehe. Die in ihr stattfindende Gemeinschaft zweier geschlechtlich differenter Individuen in Ansehung ihres Geschlechtscharacters und zum Behuf ihres gegenseitigen Sich geschlechtlich ergänzens entfaltet sich aber mit innerer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus zu einer Mehrheit von besondren Seiten, und in dieser Entfaltung derselben legen sich schon bestimmt die vier besondren Hauptkreise der sittlichen Gemeinschaft an.

§. 419. Wird zunächst die Ehe rein für sich betrachtet, und von der Familie noch abgesehen, so zeigen sich in ihr auf entschiedene und unzweideutige Weise nur erst Präformationen der beiden individuellen Gemeinschaftssphären. Die Ehe ist nämlich, weil Gemeinschaft der individuellen Personen, und zwar der individuellen Personen nach dem ganzen Umfange ihres Geschlechtscharacters, wesentlich Gemeinschaft beider, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit oder des erkennenden und des bildenden Handelns; aber unmittelbar sind in ihr beide Seiten dieser Gemeinschaft nur unter dem Character gegeben, unter welchem überhaupt Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit im Beginn der sittlichen Entwickelung auftreten (§. 141.), unter dem individuellen. Nach seiner zuallernächst hervortretenden Seite besteht nämlich das geschlechtliche Verhältniß in der Gemeinschaft des geschlechtlichen

Eigenthums, d. i. der geschlechtlich differenten Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen. Die Ehe ist also zuallernächst gesellige Gemeinschaft; denn diese ist eben wesentlich Gemeinschaft des Eigenthums. Auch ist die Bedingung der sittlichen Normalität der geselligen Gemeinschaft für die Ehegatten unmittelbar vorhanden, eben in ihrer sich genau correspondirenden geschlechtlich eigenthümlichen Bildung, der psychischen wie der somatischen. Dazu kommt aber noch ein Zweites. Indem die geschlechtlich differenten Individuen durch eine natürliche Anziehung zu einander hingezogen werden, durch die Geschlechtsneigung, verstehen sie einander unmittelbar in ihren Ahnungen und Anschauungen, und begegnen einander so mit ihrem Gefühl und ihrer Phantasie; ja es erwacht in jedem von beiden grade an der ihm von dem Andren entgegengebrachten Darstellung seiner Ahnungen und Anschauungen die noch schlummernde Welt seiner eignen Ahnungen und Anschauungen und sein eignes Gefühls- und Phantasieleben. Als Darstellungsmittel aber reicht hier das unmittelbar gegebene, die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts) noch vollkommen aus. So entsteht zwischen den Ehegatten auch eine Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen, ein Anfang des Kunstlebens. Die Bedingung der Normalität desselben, die entsprechende künstlerische Bildung, fehlt zwischen ihnen auch nicht, indem sie schon auf natürliche Weise gegeben ist. Denn der Gebehrde (namentlich auch dem Ton) ist bereits von Natur der geschlechtliche Character eingebildet, und im Verlauf der sittlichen Entwickelung gräbt er sich ihr immer vollständiger und in immer schärfer ausgeführten Zügen ein. Für den engen Kreis des ehelichen Verhältnisses aber, innerhalb dessen die individuelle Differenz des Selbstbewußtseins zunächst nur die geschlechtliche ist, genügt dieß Minimum von künstlerischer Bildung vollständig.

Anm. Der allgemeinen Erfahrung zufolge coincidirt das Erwachen des höheren Gefühls- und Phantasielebens mit dem Erwachen der Geschlechtsliebe. Ebenso geht von dieser alle höhere Gefühls- und Phantasiegemeinschaft aus und die Fähigkeit für dieselbe.

§. 420. Aber die Ehe erschließt sich zur Familie, und hiermit kommt eine wesentliche Erweiterung der sittlichen Sphäre

und eine wesentliche Vervollständigung des sittlichen Lebens zustande. Mit ihr treten nun auch die beiden Kreise der universellen Gemeinschaft, von denen in der Ehe für sich allein nur erst ziemlich unbestimmte Präformationen sich zeigen, in deutlichen und bestimmten Ansätzen hervor. In den Kindern ist nämlich den Ehegatten ein Drittes gegeben, das, durch unmittelbare Naturbande mit ihnen verknüpft, einen außer ihnen selbst liegenden Einigungspunkt für die Richtung ihres Selbstbewußtseins und ihrer Selbstthätigkeit, für ihr Handeln als erkennendes und bildendes abgibt. Und dieses Dritte fordert sie unmittelbar zugleich auf zu einem Handeln in Beziehung auf sich, durch sein absolutes, von ihm selbst noch nicht zu befriedigendes Bedürfniß. Wie die elterliche Liebe in der Weise eines Naturtriebs die Eltern dringt, diesem Bedürfniß zuhülfe zu kommen, so macht sie auch, da sie beide gleichmäßig treibt, daß beide ihr auf diese Abhülfe gerichtetes Handeln vereinigen. Es bildet sich so zwischen ihnen eine neue Gemeinschaft des Handelns. Auch dieses neue Handeln ist beides, ein Erkennen und ein Bilden. Denn die Kinder bedürfen es, daß der in ihnen natürlich angelegte Proceß des Erkennens und des Bildens der materiellen Natur sich in ihnen verwirkliche; aber sie können ihn für sich allein nicht in den Gang bringen. Sie bedürfen es, daß Andre für sie die äußere materielle Natur bilden und erkennen, und ihnen die Producte dieses Bildens und Erkennens mittheilen, durch Ernährung und Unterricht. Zu einem solchen Für die Kinder bilden und Erkennen vereinigen nun die Eltern ihr Handeln. Aber eben weil es für die Kinder geschieht, können sie nicht mehr in derselben Weise bilden und erkennen wie bisher. Bisher haben sie — wenigstens im Allgemeinen angesehen — nur individuell gebildet und erkannt, weil sie nur Jeder für sich selbst bildeten und erkannten; jetzt reichen sie mit dieser individuellen Weise nicht mehr aus, weil sie für einen Andern bilden und erkennen. Sie müssen jetzt so bilden und erkennen, daß die Producte ihres Bildens und ihres Erkennens sich den Kindern mittheilen lassen, also übertragbar sind. Ihr bisheriges Bilden war (wenigstens im Allgemeinen) ein Aneignen, ein Eigenthum produziren; aber das Eigenthum ist seinem Begriff selbst zufolge unübertragbar. Ihr bisheriges Erkennen war ein Ahnen, ein Ahnungen produziren; aber die Ahnung ist ihrer Natur nach unübertragbar.

Uebertragbar können die Producte des Bildens und des Erkennens nur dann sein, wenn sie den universellen Character an sich haben. Nur die Sache und das Wissen sind übertragbar. *Diese* also müssen die Eltern für die Kinder hervorbringen, d. h. ihr Für die Kinder bilden und erkennen muß ein universelles sein, ein Machen und ein Denken. So entsteht für die Eltern die Aufgabe des Machens und des Denkens; und da sie sich beidem gemeinschaftlich unterziehen, so entsteht zwischen ihnen auch eine Gemeinschaft des Machens und des Denkens, also ein Anfang des *bürgerlichen Lebens* und des *wissenschaftlichen Lebens*. Die Bedingungen der Normalität beider, der Rechtszustand und die Schule (im weitesten Sinne des Worts), sind in ihrem Verhältniß bereits in bestimmten Analogieen gegeben. Denn für die vollständige Gegenseitigkeit ihrer Mittheilung in Ansehung der Sachen sowohl als des Wissens findet zwischen den Ehegatten vonselbst die unbedingte Gewährleistung statt. Da sie nämlich Sachen und Wissen Jeder nicht für sich selbst, sondern für die Kinder produziren, in diesen aber unter einander selbst geeinigt sind und einander auf vollkommen gegenseitige Weise besitzen: so ist bei ihnen jede Schranke der Gemeinschaftlichkeit, sei es der Sachen oder des Wissens, unmittelbar ausgeschlossen.

Anm. 1. In der allerersten Zeit reicht im Verhältniß der Mutter zum Kinde allerdings noch das individuelle Bilden aus. So lange die Mutter das Kind säugt, braucht sie, um dasselbe zu ernähren, die materielle Natur nur *individuell* zu bilden, d. h. selbst anzueignen.

Anm. 2. Der erste Anfang des wissenschaftlichen Lebens in der Familie zeigt sich natürlich vorzugsweise auch als Cultur der Sprache.

§. 421. Je mehr die Ehe sich als Familie entfaltet, desto mehr consolidiren sich die in ihr angelegten vier besondren sittlichen Gemeinschaften. Auch die Kinder treten sofort selbst mit ein in die individuellen Gemeinschaften, und vermöge ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit mit den Eltern und unter einander gedeiht im häuslichen Kreise das Kunstleben zu einer solchen Unmittelbarkeit und die Geselligkeit zu einer solchen Rückhaltslosigkeit und Geläufigkeit, daß nach diesen beiden Seiten hin für alle weiteren Entwickelungen die

Familie der normirende Typus bleibt. *) Allmälig aber treten die Kinder auch in die universellen Gemeinschaften, wenn gleich nur mit relativer Vollständigkeit, mit ein, sich mitwirksam an das Denken und das Machen der Eltern anschließend. Diese aber, in ihrer elterlichen Liebe nicht bloß das augenblickliche Bedürfniß der Kinder ansehend, sondern auch das künftige, produziren ein immer umfassenderes festes Kapital von (übertragbarem) Wissen und Sachen (Vermögen).

§. 422. Diese Anfänge aller vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft sind jedoch in der Ehe und der Familie noch ganz unorganisirte, noch embryonisch ungeschieden in einander, in noch völlig unmittelbarer Einigung oder in bloßer Indifferenz, die auch gar noch nicht einmal einen Anfang macht, sich aufzulösen **).

II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand.

§. 423. Die Familie löst sich nothwendig in sich auf einerseits durch das Selbständigwerden der Kinder ***), die eigne Familien stiften, andrerseits durch das Ableben der Eltern. Die Eine Familie breitet sich aus in eine Mehrheit von Familien, die je länger desto zahlreicher wird, in einen Stamm. Diese vielen Familien jedoch, weil sie alle aus derselben natürlichen Wurzel hervorwachsen, stehen nicht isolirt neben einander, sondern werden unter einander verschlungen durch das materiell natürliche Band der Blutsverwandtschaft, und sie fühlen sich deshalb als zusammengehörig, und erkennen sich gegenseitig als einander gegenüber berechtigt an. So besteht auch unter ihnen die in der ursprünglichen Familie entstandene sittliche Gemeinschaft nach ihren vier wesentlichen Seiten fort. Durch ihre gemeinsame Abstammung ist in dem Stammhaupt auf unmittelbare Weise für alle einzelnen Familien ein gemeinsamer Einheitspunkt gegeben. Je mehr sich übrigens die Zahl der Individuen in dieser Gemeinschaft vervielfältigt, desto mehr tritt die durch ihren sinnlichen (materiellen) Naturzusammenhang unmittelbar gegebene Gleichheit des Zustands und des

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 162. 249.

**) Schleiermacher, a. a. O., S. 169 f.

***) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 268.

Handelns für den Einzelnen als ein Allgemeines und Objectives heraus, von dem er seine eigne individuelle Weise ebenso bestimmt unterscheidet als er sie darin wiederfindet, d. i. als Familiensitte. Diese letztere ist bei dem — unter der Voraussetzung der Normalität der Entwickelung — absoluten Ineinandersein des Sittlichen und des Religiösen zugleich Familienreligion. Dieß ist der patriarchalische Zustand.

III. Die Völker.

§. 424. In dem Verlauf der Erweiterung dieser patriarchalischen Familie tritt jedoch unvermeidlich ein Wendepunkt ein, in welchem diese ihren spezifischen Familiencharacter einbüßt. Einerseits je mehr die Familie sich verzweigt, destomehr schwächt sich das unmittelbare sinnlich-natürliche Gefühl der blutsverwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ab, welches ihre Glieder zusammenhält, und mit der Zeit tritt ein Punkt ein, von welchem ab es als erloschen zu betrachten ist. Andrerseits indem sie sich räumlich immer weiter ausbreitet, überschreitet sie zuletzt die Grenzen der eigenthümlichen geographischen Naturbasis, auf der sie ursprünglich erwuchs und von der sie einen eigenthümlichen Stammcharacter empfing. Ueber eine Mehrheit von eigenthümlich differenten geographischen Naturbasen ausgebreitet modifizirt sich der Stammcharacter zu einer Mehrheit von wesentlich differenten Formen. Auch von dieser Seite her löst sich also die patriarchalische Stammverbindung in sich selbst auf. Allein eben auf dieser letzteren Seite liegt auch wieder ein neues organisirendes und hiermit einigendes Princip. Es vertheilt sich nämlich vermöge jener hervortretenden Differenzen höherer Potenz die große Masse der immer loser neben einander stehenden einzelnen Familien in eine Mehrheit von besondren Massen, die sich, jede durch die Identität ihrer eigenthümlich differenten geographischen Naturbasis, in sich selbst zu einheitlichen Totalitäten zusammenschließen, zu Völkern*).

Anm. Ueber den Familiencharacter vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., §. 265, — über das Verhältniß des Volks zum Boden ebendenselben, ebendas., S. 277.

*) Schleiermacher, a. a. O., 272 f.

IV. Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 425. Die Grundlagen, auf denen in dem Stamme in seinem patriarchalischen Zustande die sittliche Gemeinschaft ruhte, das blutsverwandtschaftliche sinnliche Naturband, welches die Einzelnen an einander knüpfte, und die gemeinsame Familiensitte, sind in dem Volk untergegangen oder wenigstens völlig im verschwinden begriffen. Zwar bildet die nazionale Einheit und im Zusammenhange mit ihr die Identität der Sprache das Bewußtsein einer eigenthümlichen Zusammengehörigkeit; allein dieses Band ist doch im Vergleich mit dem blutsverwandtschaftlichen nur ein lockeres, und wird beiweitem überwogen von der immer stärker hervortretenden Besonderheit der Einzelnen. Denn je länger die menschliche Gattung sich fortpflanzt, desto mehr differenzirt sie sich in den Einzelwesen, desto individueller und also auch desto differenter unter einander werden diese; und dieser Differenzirungsproceß beschleunigt sich überdieß um so stärker, je mehr bei der immer weiteren Ausbreitung der Familie und des Stamms die Identität des Familien- und Stammcharacters zurücktritt. Auch die Familiensitte gibt keinen wirksamen Damm ab gegen die Auflösung der Gemeinschaft; denn sie erlischt zugleich mit dem patriarchalischen Familienleben, und ihr Bestand ist an die Fortdauer der patriarchalischen Gewalt eines allgemeinen Familien- und Stammhaupts gebunden. Es lösen sich also auf der einen Seite die sinnlich natürlichen und unmittelbar gegebenen Bande immer mehr, und auf der andren Seite treten die menschlichen Einzelwesen mit immer schärferen individuellen Differenzen auf. So fehlt es denn jetzt an einer ausreichenden verknüpfenden Basis für die Gemeinschaft. Bisher wurde diese schon durch ein *sinnlich natürliches* Band zusammengehalten; dieses ist jetzt beinahe ganz hinweggefallen, und an seine Stelle muß nunmehr ein *eigentlich sittliches* treten. Dieß kann der Natur der Sache nach nur in der Macht der in Allen schlechthin identischen universellen Humanität über die individuellen Differenzen oder in der sittlichen *Bildung* bestehen. Allein eben darin, daß auf diesem Punkte der Entwickelung der Menschheit grade erst der *Uebergang* aus dem sittlichen *Naturstande* in den eigentlich so zu nennenden *sittlichen* Zustand stattfindet, liegt es ja schon ausdrücklich, daß die Macht der universellen Humani-

tät nur eben erst aus der ursprünglichen Verhüllung in der noch natürlichen Individualität hervorgebildet zu werden anfängt. Die Individualität muß also jetzt, auch bei dem völlig normalen Verlauf der sittlichen Entwickelung, noch entschieden vorherrschen, und zwar, was eben hierin unmittelbar schon liegt, als noch natürliche, d. i. als Particularität. Daß aber diese als solche bestimmt und energisch hervortritt, das geschieht eben jetzt zuerst, nachdem die sie bisher gebunden haltende sinnliche (materielle) Naturgewalt der Familieneinheit dahin gefallen ist. Ihr Hervortreten ist aber in concreto nichts andres als das Hervortreten der Tendenz der Einzelnen, sich zu isoliren und sich in sich selbst abzuschließen. Der Einzelne empfindet sich nicht mehr überwiegend als bloßen unselbständigen Bestandtheil eines unauflöslich zusammengehörigen Naturganzen, sondern er fühlt sich in sich selbst als selbständig diesem gegenüber *). So scheint denn in dem zum Volk herangewachsenen Stamm die sittliche Gemeinschaft und mit ihr der sittliche Zustand überhaupt unrettbar unterzugehn.

§. 426. Nichts desto weniger ersteht doch die Sittlichkeit aus dieser ihrer Auflösung in höherer Potenz wieder auf. Zu einer wirklichen Auflösung der Gemeinschaft nämlich kommt es schon deshalb nicht, weil wenn auch alle natürlichen Bande zerreissen, doch das von ihnen unabhängige religiöse Band zusammenhaltend zurückbleibt, die Identität und die Gemeinschaftlichkeit des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit. Sodann aber verknüpft doch auch eben das Princip selbst, welches sie von einander trennt, die Einzelnen zugleich wieder, ihre immer stärker hervortretende Particularität. Denn mit ihr ist zugleich ihre immer größere Unselbständigkeit gesetzt. Je individualisirter die Einzelnen werden, und je weiter überdieß die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, die s. g. Cultur, fortschreitet, desto höher wächst die Summe der menschlichen Bedürfnisse an, und desto mehr particularisiren sich dieselben ins Unendliche**). So sind die Einzelnen immer

*) Vgl. Conradi, Selbstbewußtsein und Offenbarung, S. 248.

**) Vgl. Hegel, Philosophie des Rechts (S. W. Band 8), S. 256 ff. Es wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß grade die Unendlichkeit seiner Bedürfnisse und der Mittel, sie zu befriedigen, etwas ist, was den Menschen vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet.

weniger imstande, ihre Bedürfnisse Jeder für sich selbst vollständig zu befriedigen. Sie empfinden also die Auflösung der Gemeinschaft und die sie verursachende particularistische Tendenz selbst als ein Uebel; und darum arbeiten sie selbst ihr entgegen. Da sie die bisherige Gemeinschaft nicht mehr festzuhalten vermögen, so streben sie, eine neue zu stiften, und zwar mittelst eben desselben Princips, welches jene zersetzt hat, des particularistischen. Denn ein andres Gemeinschaft stiftendes Princip steht ihnen auf dieser Stufe der sittlichen Entwickelung nicht zu Gebote. Indem ihre Particularität sie unmittelbar aneinander zieht vermöge des gegenseitigen Bedürfnisses, kommt unter ihnen eine Theilung der Arbeit mittelst des gegenseitigen Austausches ihrer Producte, der Sachen, zustande, also ein gegenseitiger Verkehr. Freilich scheint diese Vergesellschaftung an demselben Princip der Particularität, das sie hervorgerufen hat, auch unmittelbar wieder scheitern zu müssen; denn je bestimmter die Individualität in ihrer natürlich unmittelbaren Form als Particularität hervortritt, desto schärfer wird der Gegensatz der individuellen Interessen. Allein schon der Particularität selbst drängt sich aus dem Gesichtspunkt ihrer eignen Tendenz die Nothwendigkeit einer Vermittelung dieses Gegensatzes auf. Denn dieses gegensätzliche Verhältniß der Einzelnen zu einander ist ja unter Allen ein gegenseitiges, und somit sieht sich eben die Particularität eines Jeden durch dasselbe auf das äußerste gefährdet. In dem eignen particulären Interesse eines Jeden selbst liegt es daher, eine Vermittelung der streitenden Interessen zu erzielen. Die Hauptsache aber ist, daß die Einzelnen sich der an ihnen hervortretenden Particularität an ihren Wirkungen als eines Hindernisses der sittlichen Entwickelung, und somit zugleich als eines sittlich zu überwindenden Moments bewußt werden. Sie trachten also darnach, dieselbe wieder aufzuheben durch die Realisirung einer Gemeinschaft der individuellen Interessen. Diese aber ist bedingt durch die volle Wechselseitigkeit der Mittheilung der Sachen oder des Eigenbesitzes. Diese gewährleisten sich deshalb die Einzelnen, d. h. sie gehen unter sich eine Gemeinschaft des Rechts*) ein.

*) Ueber den Begriff des Rechts vgl. namentlich Kant's Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 29—38. 58—61. (B. V. d. S. W.)

Dieses Recht kann zunächst nur ein beschränktes und relativ willkürliches sein, da es ja eben die Particularität (nicht die bereits von der universellen Humanität durchdrungene, wahrhaft gebildete Individualität) ist, von der hierbei alles ausgeht. Es ist *positives* Recht (noch nicht die Freiheit selbst). Die Möglichkeit seiner Feststellung in solcher positiver Weise ist in der noch aus dem patriarchalischen Zustande mit herüber gekommenen bestimmten gemeinsamen Sitte gegeben, über deren allgemeine Anerkennung die Einzelnen nur ausdrücklich überein zu kommen brauchen. Es ist daher zunächst Gewohnheitsrecht *). Diese *auf das Recht gegründete* Gemeinschaft der Sachen und des Eigenbesitzes mittelst des Tauschverkehrs ist die *bürgerliche Gesellschaft***). Sie* beruht in der That auf einem contrat social, und ist ein Werk der Noth; aber bei der normalen sittlichen Entwickelung ein Werk der Noth *aus dem reinen sittlichen Interesse selbst heraus*. In ihr wollen die Einzelnen die Gemeinschaft oder das Ganze um ihrer (der Einzelnen) selbst willen; und somit setzen sie sich in ihr in der That der Gemeinschaft oder dem Ganzen positiv entgegen ***). Aber sie erkennen zugleich diese Richtung als eine solche, die sittlich gebrochen werden muß, und stellen sich selbst zu diesem Ende unter die Zucht eines Gesetzes, vor dem als vor einer über ihre Particularität souverän gebietenden Macht sie sich unbedingt beugen. In der bürgerlichen Gesellschaft *rein als solcher* sind die einzelnen Mitglieder (denn von wirklichen *Gliedern* kann *hier* noch nicht die Rede sein,) Privatpersonen, und ihr Zweck ist lediglich ihr individueller als solcher †). Sie sind daher auch alle einander schlechterdings gleich. Die (bloße) bürgerliche Gesellschaft hat wesentlich den *republikanischen* Character, und die abstracte Gleichheit der Rechte aller Einzelnen ist ihr Grundgesetz; denn eben auf die gegenseitige Stipulation hin treten sie ja zu ihr zusammen, sich gegenseitig Jeder Jedem gleiches Recht zu gewähren.

---

*) Vgl. *Conradi*, a. a. O., S. 254 f.

**) Als das Characteristische des *bürgerlichen* Vereins betrachtet auch *Kant* den Rechtszustand. S. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 117. 144. f. (B. V d. S. W.)

***) Vgl. *Conradi*, a. a. O., S. 248.

†) *Hegel*, a. a. O., S. 251.

Anm. Unter den (bloßen) Bourgeois (im Unterſchiede von den Citoyens) iſt die égalité ſchlechthin weſentlich. Dieſe égalité Aller iſt dann auch ſchon unmittelbar ſelbſt die liberté, der Begriff der rein bürgerlichen Freiheit, im Unterſchiede von der eigentlich ſtaatlichen oder politiſchen, mit der ſie nicht zu verwechſeln iſt. Vgl. Schleiermacher, Syſt. d. Sl., §. 272. 274.

§. 427. Ungeachtet ſo in der bürgerlichen Geſellſchaft ein über den Einzelnen als ſolchen in ihrer Beſonderheit ſtehendes Allgemeines, eine univerſelle Humanität über den beſondren menſchlichen Einzelweſen noch gar nicht anerkannt iſt, ſo haben ſich doch in ihr die Einzelnen zu einem Ganzen zuſammengethan, und ſich dieſem, wenn auch nicht untergeordnet, ſo doch wenigſtens eingeordnet. Dieſes Ganze kann aber nicht exiſtiren und eine Macht über die Einzelnen ſein, wie es doch ſoll, ohne ausdrücklich mit ſeiner Vertretung der Willkür der Einzelnen gegenüber beauftragte Organe zu haben. Ohne ſolche beſtimmte Organe kann die bürgerliche Geſellſchaft dem Individuum die Sicherung der Befriedigung ſeiner particulären Intereſſen, um welcher willen es ſich in ſie begibt, gar nicht gewähren. Sie bedarf derſelben vor allem zum Behuf der Rechtspflege (Richter); ſodann aber auch zum Behuf desjenigen Anfangs von öffentlicher Verwaltung, der ſich auch in ihr bereits nothgedrungen anſetzt, zunächſt unter der Form der Polizei. Da nämlich die particulären Zwecke der Einzelnen ſich nur mittelſt eines möglichſt allgemeinen Verkehrs möglichſt vollſtändig realiſiren können, dieſer Verkehr aber bei der auf dieſer noch ſo untergeordneten Stufe der ſittlichen Entwickelung unvermeidlichen Ungeſchicklichkeit der Einzelnen für die Unterhaltung der Gemeinſchaft beſtändig von Hemmungen bedroht iſt: ſo verlangt das Intereſſe der Einzelnen ſelbſt gebieteriſch, daß eine allgemeine Macht conſtituirt werde, welche alle Störungen des gegenſeitigen Verkehrs entferne, und über der Erhaltung ſeiner Allgemeinheit wache. Dieß iſt dann der beſtimmte Anfang einer adminiſtrativen Gewalt, die ſich am unmittelbarſten an den ihr ſchon an ſich nahe verwandten richterlichen Stand anknüpft *). (Die frühſten Obrigkeiten ſind überall Richter.) So ſtellt alſo die bürgerliche Ge-

*) Hegel, a. a. O., S. 295 ff.

sellschaft aus ihrer Mitte Gesellschaftsbeamten auf als ihre Organe, in denen sie als solche den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objectiv existirende Macht wird. Sie wählt zu ihnen diejenigen Individuen, die vor andern in dieser Beziehung eigenthümlich geeignet sind, nämlich dadurch, daß sie am meisten frei sind von der Beschränkung durch ihre Particularität. Da aber in der bürgerlichen Gesellschaft der Einzelne und die Gemeinschaft, das Besondre und das Allgemeine einen noch unausgeglichenen Gegensatz bilden, und mithin auch das Gebieten der Gesellschaftsorgane und das Gehorchen der ihnen untergebenen Bürger: so ist das Verhältniß der Gesellschaftsbeamten zu den einfachen Bürgern eine dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft schnurstracks zuwiderlaufende Ungleichheit der Rechte und eine Beschränkung der Einzelnen (beides, nicht nur in ihrem Bewußtsein, sondern auch an sich selbst). Die Aufgabe ist daher hier, die möglich größte Relativität dieses Gegensatzes zwischen den Gesellschaftsbeamten und den bloßen Gesellschaftsmitgliedern oder das Minimum der Beschränkung und des Gehorchens dieser und des Befehlens jener zu erzielen. Dieß eben ist die bloß bürgerliche Freiheit.

§. 428. Aus dem so eben dargelegten Begriff der bürgerlichen Gesellschaft leuchtet es unmittelbar ein, daß sie nichts anderes ist als die bestimmt organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben. Am evidentesten wird dieß darin, daß die bürgerliche Gesellschaft sich wesentlich auf der Basis des Rechtsinstitutes organisirt, welches die eigenthümliche Grundlage des bürgerlichen Lebens ist (s. §. 394.). Diese Gemeinschaft des universellen Bildens ist es also, die sich von allen besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft am frühesten ausdrücklich organisirt. Der Grund davon liegt in dem bereits oben (§. 397.) entwickelten. Die sittliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins überhaupt ist wesentlich zualleroberst dadurch bedingt, daß der Mensch Macht besitze über die äußere materielle Natur, daß diese seinen Zwecken als Mittel dienstbar sei. Schon die Erhaltung seines bloßen materiellen (sinnlichen) Lebens ist hierdurch bedingt. Da er sich nun nicht unmittelbar (von Natur) im Besitz einer einigermaßen ausgedehnten Macht über die äußere materielle Natur befindet, wohl aber in dem der Bedingungen ihrer Erlangung: so ist, sich dieselbe zu verschaffen, d. h.

die äußere materielle Natur sich zum Organ zu machen, mit Einem Worte sie zu bilden, seine allererste Aufgabe. Indem aber der Einzelne die äußere materielle Natur so zu bilden anhebt, wird er sofort der Unzulänglichkeit seiner Kraft dazu inne, und deshalb thut er sich mit Anderen, die sich in dem gleichem Falle befinden, zu diesem Geschäft zusammen, d. i. er bildet identisch oder universell, und schließt mit anderen universell bildenden eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Und eben daher kommt es denn auch, daß auch forthin in der weiteren Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft das bürgerliche Leben immer die allgemeine Grundlage aller übrigen besondren Gemeinschaftssphären bleibt (§. 397.).

§. 429. Schon sofern so mit der bürgerlichen Gesellschaft die Gemeinschaft des universellen Bildens sich organisirt, weist sich jene als ein wesentlicher neuer Fortschritt in der Entwickelung des sittlichen Guts aus. Auf den ersten Anblick freilich erscheint sie, mit der Familien- und der Stammgemeinschaft verglichen, gradezu als ein Verfall der Sittlichkeit *). Das Princip, welches sie hervorgerufen hat, die sich von dem Allgemeinen loslösende Besonderheit, das Princip der Particularität, ist an sich in der That das dem Begriff der normalen Sittlichkeit gradezu entgegengesetzte. Nichts desto weniger hat in Wahrheit in der bürgerlichen Gesellschaft die Sittlichkeit eine wesentlich höhere Stufe errungen. Die Sittlichkeit der Familie und der Stammgemeinschaft ist nämlich, wenn gleich die substanzielle Sittlichkeit selbst, doch *ihrer Form nach* überhaupt noch gar nicht wirkliche Sittlichkeit. Sie ist ja ganz überwiegend eine auf sinnlich natürliche Weise unmittelbar gegebene, ein Product der materiellen Naturmacht, nicht der Persönlichkeit, d. h. des selbstbewußten und selbstthätigen Handelns; sie ist noch nicht ein durch die Persönlichkeit selbst *gesetztes*. Daher eben hebt die Persönlichkeit in ihrer Entwickelung selbst diese ihrem Begriff widersprechende Form der Sittlichkeit auf. Indem so das Individuum, aus der allgemeinen Natureinheit mit seinem Bewußtsein und seiner Thätigkeit sich in sich selbst reflectirend, sich particularistisch als besondres bestimmt, ist es grade hierdurch, wie sehr auch materialiter ein widersittliches, doch formaliter ein eigentlich sittliches geworden. Mit diesem Fortschritt nach der formalen Seite

*) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 245 f.

hin ist dann die Möglichkeit einer weiteren sittlichen Entwickelung in's Unendliche hin eröffnet. Diese Möglichkeit beginnt schon unmittelbar in der bürgerlichen Gesellschaft selbst durch einen bedeutungsvollen weiteren Schritt sich zu verwirklichen. Denn indem der Einzelne sich *als solchen* zu setzen die Tendenz hat, muß er eben als Mittel für diesen Zweck selbst *das Allgemeine setzen*, also den großen Schritt thun, in selbstbewußter und selbstthätiger Weise das Allgemeine *als solches* anzuerkennen und ihm reale objective Existenz zu geben. Das Recht, das bisher nur als Gewohnheit (Gewohnheitsrecht) existirte, ist jetzt wirklich *Gesetz* geworden, also eine objective Macht über die subjective Willkür der Einzelnen *). Die bisher nur gewohnheitsmäßigen sittlichen Verhältnisse sind nunmehr als nothwendige, also als eigentlich sittliche anerkannt; sie sind wirlich conſtituirt und eine wirkliche Macht geworden **). Insbesondere ist auch das bleibende Grundverhältniß der sittlichen Gemeinschaft, die Ehe ein Rechtsverhältniß geworden. Sie ruht nunmehr auf dem Ehevertrage, und ist als an sich heilig und bindend, auch abgesehn von der individuellen Zuneigung der Ehegatten, anerkannt. Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit bewußtermaßen auseinanderfallen, erweisen sie sich grade als unauflöslich gegenseitig an einander gebunden ***). Das Allgemeine ist aber eben die universelle Humanität, welcher gegenüber die Individualität als solche die Besonderheit ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist so freilich der eigentliche Nothstaat †), die Gemeinschaft, deren Stiftung durch das antisociale Princip selbst veranlaßt und mittelst desselben versucht wird, und die von dem Standpunkt dieses Princips selbst aus natürlich nur als ein nothwendiges Uebel angesehen und eingegangen werden kann; aber grade in der unabwendbaren Nothwendigkeit dieses vermeintlichen Uebels erweist sich die *sittliche* Grundbestimmtheit des menschlichen Seins.

---

*) Vgl. *Schleiermacher*, Syst. d. Sl., S. 274 f.

**) *Hegel*, a. a. O., S. 271.

***) *Ebenders.*, ebendas., S. 248.

†) *Ebenders.*, ebendas., S. 247.

§. 430. Auch nach seinen einzelnen besondren Seiten hin weist sich der neue sittliche Zustand in der bürgerlichen Gesellschaft, ungeachtet er ein zugleich von der Seite der sinnlichen Natur des Menschen her necessitirter ist, im Vergleich mit dem früheren als ein wesentlicher Fortschritt aus. Er ist die Sphäre, in welcher zuerst die eigentliche Bildung (s. oben §. 137.) beginnt*). Indem nämlich das Individuum seine Zwecke, wenn es sie auch zunächst nur als particuläre verfolgt, doch nicht anders erreichen kann als durch die Vermittelung des Allgemeinen, so stellt sich ihm unumgänglich die Aufgabe, sich selbst in seinem Handeln auf allgemeine Weise zu bestimmen, d. h. das Differente an sich, seine Individualität, durch das in Allen Identische, die universelle Humanität, zu bestimmen und so zu bemeistern, seine Individualität für die universelle Humanität durchsichtig und zum flüssigen Elemente zu machen. Dieß gelingt ihm nicht ohne harte Arbeit, ist aber eben die Ueberwindung der Particularität. Hiermit kommt zugleich ein Geist der Verständigkeit in das Leben, indem für den Einzelnen in Ansehung seines Handelns nicht mehr seine unmittelbare und als solche aus dem Gesichtspunkt der Andern betrachtet zufällige Besonderheit den Ausschlag gibt, sondern das Allgemeine und als solches Nothwendige, dem er jene unterordnet. Es wird jetzt möglich, daß Einer das Handeln des Andern wenigstens mit Wahrscheinlichkeit vorausberechnet, und sich durch diese Vorausberechnung in seinem eignen Handeln mitbestimmt, auch ohne mit ihm im Verhältniß einer spezifischen individuellen Wahlverwandtschaft zu stehn. Hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit des Handelns unberechenbar gefördert. Namentlich für das Bilden ist die oben berührte Nöthigung zu einer gebildeten Weise des Handelns von durchgreifenden Folgen. Auf ihre Veranlassung hin treten jetzt das universelle und das individuelle Bilden zuerst in völliger Reinheit und Schärfe auseinander. Anfänglich nämlich ist alles Bilden überwiegend ein Aneignen, so daß auch das Produziren von Sachen immer nur erst ein sehr relatives ist, nämlich vorzugsweise nur ein Produziren von solchen Sachen, die ihrer Beschaffenheit zufolge vereigenthümlichter Eigenbesitz (s. §. 226.) sind.

*) Ebendorf., ebendas. S. 251. 253 f.

Auch nachdem in der Familie ein Bilden der Ehegatten für einander und für die Kinder, also ein universelles Bilden eintritt, bleibt doch der universelle Character desselben zunächst noch ganz gebunden durch den individuellen und embryonisch in demselben verhüllt, weil bei der eminenten individuellen Wahlverwandtschaft der Familienglieder unter einander nur ein Minimum des universellen Characters an den Gebilden zu ihrer Uebertragbarkeit innerhalb des Familienkreises erfordert wird. Es wird wird daher in der Familie mehr nur dem individuellen Geschmack gemäß gemacht (gearbeitet), und so haben in ihr die Producte des Machens (Arbeitens) noch vorwiegend den Character abentheuerlicher Seltsamkeit und der Unverständlichkeit und Bedeutungslosigkeit für jeden außerhalb des Familienkreises stehenden. In der bürgerlichen Gesellschaft aber hat sich dieß geändert. Wegen der gegenseitigen Abhängigkeit der Einzelnen von einander in Ansehung ihrer Bedürfnisse muß in ihr Jeder schon aus seinem particularistischen Interesse selbst heraus mit der bestimmten Beziehung auf die Bedürfnisse der Andern bilden, also wahrhaft universell, nach allgemeinen Zweckbegriffen; und wem dieß am meisten gelingt, der erscheint bald im bürgerlichen Verkehr als bestimmt im Vortheil vor den Andern. So kommt in das Machen und in die Producte desselben, die Sachen, verständige Zweckmäßigkeit. Die letzteren werden allgemein sinnvolle, verständliche und benutzbare. Hiermit hat nun auch das Product des Arbeitens als Erwerb oder Eigenbesitz eine höhere Bedeutnng erhalten; der Eigenbesitz ist jetzt Vermögen geworden, d. h. er ist jetzt als ein eigenthümlicher Beitrag des Einzelnen zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller für den Eigenbesitzer die Gewährleistung dafür, für seine eignen Bedürfnisse, sofern er sie nicht selbst unmittelbar befriedigen kann, bei Andern und in ihrem Eigenbesitz die Mittel der Befriedigung zu finden*). Erst im bürgerlichen Verkehr ist nämlich der Eigenbesitz Vermögen. Durch dieses In den Gang kommen des eigentlichen Machens oder Produzirens von Sachen und besonders durch die damit unmittelbar zusammenhangende Theilung der Arbeit wird dann auch die Macht des Menschen über die äußere materielle Natnr in ungeheurem

*) Hegel, a. a. O., S. 262 f.

und sich fort und fort mit immer wachsender Beschleunigung steigerndem Maaße erhöht*). Je weiter aber diese Theilung der Arbeit, die keine Grenze hat, vorschreitet, desto fester wird zugleich auch das Band der nothgedrungenen gegenseitigen Abhängigkeit der im Isolirungsprocesse begriffenen Einzelnen von einander angezogen**), desto durchgreifender mithin die Particularität beschränkt. Eine fernere nicht minder bedeutungsvolle unmittelbare Folge dieser Theilung der Arbeit ist der bestimmte Anfang einer inneren Organisation der Volksmasse durch die Besonderung der zunächst nur mechanisch verbundenen, d. h. in Wahrheit unverbunden neben einander stehenden vielen Individuen in bestimmte relativ in sich geschlossene kleinere Gruppen, wie sie nämlich durch die Gleichartigkeit der Arbeit auf spezifische Weise verknüpft werden, nach den Kategorien der Hauptbedürfnisse und des auf die Gewinnung der Mittel zu ihrer Befriedigung gerichteten Handelns, — in die Stände***). Mit diesen Ständen, die sich zu Corporationen ausbilden, ist die Particularität des Einzelnen schon relativ gebrochen; denn in dem Stande ist für ihn das Allgemeine ein ihn particulär angehendes, sein eignes particuläres Interesse geworden†). Zugleich hat er durch seinen Stand einen Beruf erhalten, d. h. seine individuelle Aufgabe innerhalb des universellen Bildungsprozesses ist ihm jetzt als eine sich auf das Allgemeine, die Gemeinschaft, nämlich die bürgerliche Gesellschaft, beziehende bewußt. Damit hat er in dem Stande dann weiter auch seine Ehre gefunden, d. h. durch seine Beziehung auf die Gesammtheit hat seine individuelle Existenz für diese Nützlichkeit und somit Bedeutung erhalten, und deshalb auch freiwillige (nicht durch die Noth allein abgedrungene, wie im bloßen Recht,) Anerkennung in ihrer Berechtigung für sich. Diese Standesehre ist überhaupt die ursprüngliche Form der Ehre. Endlich gewährt der Stand auch der Bildung eine eigenthümliche Förderung; denn in dem bestimmt

*) Hegel, a. a. O., S. 261 f.

**) Ebendersf., ebendas., S. 261.

***) Ebendersf., ebendas., S. 263 ff.

†) Ueber die sittliche Gesinnung, die sich in dem Standesverhältnisse ergibt, s. Hegel, a. a. O., S 268 f.

begränzten Kreise desselben wird zunächst nur eine relative Allgemeinheit oder Universalität der Form des Handelns erfordert, an der sich das Individuum allmälig zur absoluten emporarbeiten kann. Zu diesem allem kommt dann noch, daß die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehende Gemeinschaft des Rechts zur Handhabung dieses letzteren nothwendig die Institution der Rechtspflege hervorruft; diese aber ist unmittelbar zugleich Gerechtigkeitspflege, also Anerkennung und Forderung der rechtlichen Gesinnung.

§. 431. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt jedoch nicht bei sich stehen, sondern schon indem sie sich constituirt, geht sie unmittelbar zugleich über sich selbst hinaus. Und eben hierin weist sie sich als ein wahrhaft normales Moment der Entwickelung des Sittlichen aus, als ein wirkliches sittliches Gut. Sie will über sich selbst hinaus, denn sie betrachtet sich vonvornherein als einen bloßen Nothbehelf, statt einer gediegneren sittlichen Gemeinschaft, als einen Nothbehelf, dessen Aufgabe es ist, sich selbst nach und nach überflüssig zu machen; aber sie kann auch nicht bei sich selbst stehn bleiben, — selbst wenn sie dieß wollte, wäre es für sie eine Unmöglichkeit. Ein ihr immanentes Lebensgesetz treibt sie mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit über sich hinaus. Schon indem sie sich constituirt verläugnet sie bereits ihr eignes Grundgesetz, die abstracte Gleichheit des Rechts Aller. Eben damit nämlich, daß die Einzelnen einander Mittel sein sollen zur Erreichung ihrer particularistischen Zwecke, ist dieselbe thatsächlich schon aufgehoben. Denn in dieser Beziehung verhalten sich ja nun einmal factisch die Einzelnen keineswegs auf die gleiche Weise zu einander, sondern da unter ihnen somatische und psychische, dann aber auch geistige Kraft, Fähigkeit, Geschicklichkeit, Eigenbesitz u. s. w. immer in sehr verschiedenem Maaße vertheilt sein müssen: so ist auch nach Maaßgabe dieser Verschiedenheiten der Eine für Viele und in vielen Beziehungen, der Andre für Wenige und in wenigen Beziehungen Mittel der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, und nach demselben Verhältnisse wird auch, des allgemeinen Grundsatzes ungeachtet, der Eine in größerem, der Andre in geringerem Maaße als berechtigt anerkannt werden. Die sich unter sich verschiedentlich abstufenden Stände sind die förmliche Fixirung und Sanction

dieser Ungleichheit. Zunächst ist dieselbe zwar nur eine quantitative; allein sie schlägt augenblicklich auch in eine qualitative um mit dem Hervortreten der Gesellschaftsbeamten. In ihnen hat ja bereits innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst das Allgemeine angefangen, eine wirkliche, objectiv existirende Macht zu werden, und so ist denn schon ein bestimmtes Analogon des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen gegeben, dessen Begriff wesentlich der der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zwecks der Gemeinschaft selbst ist dem Einzelnen rein als solchem oder dem particulären Zwecke desselben gegenüber*), der universellen Humanität der particulären Individualität gegenüber. Damit ist nun aber in der That die bürgerliche Gesellschaft schon entschieden im Uebergange in den Staat begriffen**), der eben die durch das Allgemeine (durch die universelle Humanität, durch die Vernunft, oder wie man dieses Allgemeine sonst nennen will,) bestimmte nnd *seiner* Realisirung (nicht dem individuellen Interesse als solchem, d. h. dem particulären Interesse,) geltende Gemeinschaft ist. Allein was hier zustande gekommen, ist doch ebenso bestimmt wieder ein *bloßes* Analogon des Staats. Denn jenes Allgemeine ist auf dieser Stufe noch nicht wirklich und bewußterweise Zweck, d. h. es ist noch nicht *Selbstzweck*, sondern nur Mittel für die Besonderheit, die Particularität; ja es ist gar noch nicht einmal als ein Positives aufgefaßt, sondern lediglich als die Negation des Besonderen, gar nicht als ein Gut, sondern vielmehr als ein nothwendiges Uebel.

§. 432. Ebenso wie über ihr eigenthümliches Princip oder über ihren eigenthümlichen sittlichen Standpunkt geht die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Bestehen nothgedrungen auch über die ihr eigenthümlichen Grenzen ihres *Umfangs* hinaus. Ihr eigenthümliches Gebiet ist das des Bildens unter dem Character der Universalität. Aber eben um eine Gemeinschaft des universellen Bildens sein zu können, muß sie den Umfang dieser vielfach überschreiten. Am unmittelbarsten springt es in's Auge, wie sie zu ihrem Bestehen als bürgerliche Gesellschaft irgend eines Anfangs wenigstens einer Gemeinschaft des universellen Erkennens

*) Dieß sieht schon *Reinhard*, Syst. d. chr. Moral, III, S. 559. (4. A.)
**) Vgl. *Schleiermacher*, Syst. d. Sl., §. 268. 272. 273.

oder des Wissens nicht entbehren kann. Ohne sie kann es schon kein Gesetz geben und keine Rechtspflege; ja sie ist unverkennbar die Bedingung eines universellen Bildens und eines bürgerlichen Verkehrs überhaupt*), und schon deshalb ist ihre möglich größte Erweiterung ein dringendes Lebensbedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft. Und eben so unentbehrlich ist sie dieser auch zum Behuf der Erziehung des in ihr nachwachsenden Geschlechts für sich und ihre verschiedenen Berufsarten**). Aber auch der Gemeinschaft in Ansehung der individuellen Formen des Handelns kann sie nicht entrathen. Grade um sich als Gemeinschaft des Rechts realisiren zu können. Denn die in dem Rechtsverhältniß geforderte strenge Scheidung des Eigenbesitzes bei der vollen Gemeinschaftlichkeit desselben durch den Verkehr ist schlechterdings unausführbar außer unter der Voraussetzung einer relativen Gemeinschaft des Gefühls oder der Ahnungen und Anschauungen und des Triebes oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), und nur wenn durch eine gegenseitige künstlerische und gesellige Annäherung der Individuen auf der Grundlage gegenseitiger verwandter Neigungen (als Stimmungen und Richtungen) die Sprödigkeit des bloßen Rechtsverhältnisses erweicht ist, ist dasselbe handhabbar. Es ist also schlechterdings bedingt durch irgend ein Maaß des Kunstlebens und des geselligen Lebens. Ueberhaupt je mehr sich in der bürgerlichen Gesellschaft auf Veranlassung der in ihr zustande gekommenen sittlichen Verhältnisse die Persönlichkeit der Einzelnen entfaltet, desto mehr stellt sich in ihr das Bedürfniß der Gemeinschaft nach allen jenen besondren Seiten derselben heraus. Ja selbst von seinem rein particularistischen Standpunkt aus wird die Gemeinschaft als solche, und zwar die Gemeinschaft in allen den genannten Beziehungen, dem Individuum bei seiner weiteren Entwickelung immer lebhafter gefühltes Bedürfniß, nämlich als Mittel seines Selbstgenusses. Anfänglich nun bestehen diese anderweiten Gemeinschaften mehr nur neben der bürgerlichen Gesellschaft, sich theils an das Familienleben, theils an einzelne hervorragende Individuen anknüpfend. Allmälig aber wird die bürgerliche Gesellschaft der Bedeutsamkeit derselben für ihr eignes

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 160.
**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 260 f.

Interesse gewahr, und nun nimmt sie dieselben, ihre Leitung an sich ziehend, in ihren eignen Organismus als besondre Kreise auf. Somit hat sie selbst ihr Gebiet zum Gesammtumfange der sittlichen Gemeinschaft überhaupt erweitert, und in sich ein System von organischen Functionen angelegt, welche stätig zur Aufhebung ihres eignen spezifischen Princips, der Particularität, mittelst der Entwickelung seines Gegensatzes, der Macht der universellen Humanität in ihren Mitgliedern zusammenwirken.

V. Der Staat.

§. 433. So hebt die bürgerliche Gesellschaft im Verlauf ihrer eignen Entwickelung die Macht der Particularität in sich auf, und das Resultat ihres Selbsterhaltungsprocesses ist die allmälige Herausbildung der universellen Humanität aus der ursprünglich particularistischen Individualität. Mit der wahrhaft ihrer selbst bewußt gewordenen menschlichen Persönlichkeit ist aber zugleich der Zweck dieser, also der sittliche Zweck als solcher im Volke zum Bewußtsein gekommen, und zwar nach seiner nothwendigen Beziehung zum besondren Zwecke des Individuums, ja es ist die absolute und unauflösliche Coincidenz dieser beiden Zwecke zum Bewußtsein gekommen. Damit aber wieder unmittelbar zugleich auch die Unentbehrlichkeit der Gemeinschaft, und zwar der vollständigen Gemeinschaft, zur Realisirung des sittlichen Zwecks, beides wie er Gesammtzweck und wie er individueller Zweck ist. Die vollendete sittliche Gemeinschaft wird jetzt selbst im Volke als die wahre Realisirung des sittlichen Zwecks erkannt, und deshalb mit Bewußtsein eben als der Zweck Aller und als das Ziel ihrer sittlichen Wirksamkeit gesetzt. Die so mit Bewußtsein ihren Zweck in der Lösung der sittlichen Aufgabe selbst durch die Realisirung der vollendeten sittlichen Gemeinschaft habende volksthümliche Gemeinschaft ist der Staat.

Anm. Daß ich, wie Stahl (a. a. O., II, 1, S. 82,) gegen mich erinnert, den Staat „nicht bloß mit der Sittlichkeit paralleliſire, sondern ihm die Sittlichkeit zum Begriffe gebe," und „die sittlich objective Lebensgestaltung nicht von der subjectiven Sittlichkeit scheide" (wofern nur hierunter nicht ein nicht unterscheiden verstanden wird,), das hat seine volle Richtigkeit, scheint mir aber auch so lange unumstößlich, als

es dabei bleibt, daß einerseits ein gesunder und blühender Staat nur möglich ist, sofern seine Bürger „subjectiv" Sittlichgute sind, und andrerseits die sittliche Tugend des Einzelnen sich nur in einer sittlich guten „objectiven Lebensgestaltung" gedeihlich entwickeln und in vollendeter Weise realisiren kann. Daß ich aber „den ganz heterogenen Character" der „sittlich objectiven Lebensgestaltung" „in unserm wirklichen Zustande unbeachtet lasse," ist sehr wahr, wenn damit ein grundsätzliches Nichteingehen auf diese Seite an der Sache an einem bestimmten wissenschaftlichen Ort, für den diese Reflexion nicht gehört, gemeint wird, nicht aber, wenn mir damit abgesprochen werden wollte, jene Betrachtung überhaupt mitaufgenommen zu haben in den Kreis meiner Begriffsbestimmungen über den Staat. Auch in der Ethik gehört dieselbe noch nicht an diesen Ort, sondern in die Pflichtenlehre, wo sie nicht ermangeln wird zur Sprache zu kommen. Wie der Einwurf bei Stahl gemeint ist, wenn er sich in dem Satz ausdrückt, „das Wesen des Staats sei nicht Sittlichkeit, sondern Recht," beruht er hauptsächlich auf der Nichtunterscheidung zwischen dem Staat als Totalität und der einzelnen besondren Sphäre desselben, die ich das öffentliche oder das bürgerliche Leben nenne, und für die auch mir das characteristisch ist, daß sie eine Rechtsgemeinschaft ist (s. oben §. 394.), so wie ich auch ihre vor allen übrigen besondren Kreisen vorwiegende Bedeutnng für den Staat ausdrücklich anerkenne (s. §. 397.). Denen, welchen die sich ganz von selbst verstehende Unterscheidung zwischen der apriorischen Construction einer Theorie und der Beurtheilung und Behandlung empirischer Zustände schwer fällt, darf ich die Versicherung geben, daß eine idealisirende Auffassung der geschichtlichen Erscheinung des Staats, insbesondere auch der in der Gegenwart gegebenen, fern von mir ist. Der dritte Theil dieser Ethik wird genugsam beurkunden, wie wenig die geschichtliche Bewegung des Augenblicks mich individuell mit Wohlgefühl anspricht. Nichts desto weniger glaube ich mich für meine speculative Theorie zuversichtlich auch auf das Zeugniß der Geschichte berufen zu dürfen. Diese spricht ja nicht allein durch das, was sie schon als Produkt abgesetzt

hat, an und für sich, sondern besonders auch durch die Tendenzen, die sie in ihrem Produziren zutage legt. Der empirische Staat ist im Lauf der Geschichte fort und fort ein anderer geworden, er hat eine wirkliche geschichtliche Entwickelung gehabt; und worauf diese seine geschichtliche Entwickelung zuletzt hinaus will, das scheint mir im gegenwärtigen Moment unter uns auch für den bloß reflectirenden Geschichtsbeobachter kein Räthsel bleiben zu können, nach den Geschichtsereignissen der letzten sechzig bis siebzig Jahre. Ich weiß mich unschuldig daran, daß ich nun einmal nicht bloß den Strom der Geschichte vorüberfließen sehe, sondern auch in seinem Rauschen die Rede der Geschichte von sich selbst und ihrem Gesetz vernehme.

§. 434. In dem Staate ist so Materiell natürliches und Sittliches vollkommen in einander. Er hat wesentlich das Volk zu seiner Basis. Die gemeinsame Volksindividualität, zunächst als natürliche, ist das die Staatsgenossen primitiv zusammenhaltende Band. Ihr Princip hat dieselbe an dem Boden, d. h. überhaupt an dem Inbegriff der die äußere Existenzsphäre des Volks constituirenden Elemente; daher auch im Volk der Boden das erste Object der Anziehungskraft der Liebe für Alle ist. Aeußerlich wird die Nazionaleigenthümlichkeit durch die Volksphysiognomie und die Sprache repräsentirt. Der natürliche äußere Umfang eines Staats geht deshalb so weit als die Identität der eigenthümlichen Gestalt und der Sprache reicht, und mithin auch, weil diese in jener, mittelbar sonach in den klimatischen oder geographischen Verhältnissen gegründet ist, die Identität der Eigenthümlichkeit des Bodens. Aber diese eigenthümliche materiell natürliche Basis ihrer sittlichen Existenz, diese ihre eigenthümliche äußere Sphäre ist in dem Bewußtsein der Volksgenossen als Staatsbürger als für sie, wie sie natürlich eigenthümlich organisirt sind, die wesentliche Bedingung der Verwirklichung ihrer normalen sittlichen Entwickelung constituirend gesetzt, und deshalb zugleich als absolut heilig und unverletzlich. Hierauf nämlich beruht die normale Sittlichkeit der Vaterlandsliebe, die ursprünglich Liebe zum heimathlichen Boden ist, und diese natürliche Seite auch immer an sich behält, nur in ihrer normalen Vollendung als eine von dem Bewußtsein der sittlichen Beziehung schlechthin durch-

drungene. Daher findet sich wahre Vaterlandsliebe nur da, wo das Volk bereits zum Staat herangereift ist. Die bürgerliche Gesellschaft rein als solche ist eine Kosmopolitin.

Anm. 1. „Der Zustand der Barbarei besteht darin, daß eine Menge ein Volk ist ohne zugleich ein Staat zu sein." Hegel, bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 244.

Anm. 2. Der Staat hat das Bewußtsein des Volks um seine spezifische Zusammengehörigkeit mit einem bestimmten Boden zu seiner Voraussetzung. Ein wanderndes Volk ist niemals schon ein wirklicher Staat. Weil Boden und Volk wesentlich zusammengehören, so muß es ein Volk immer als eine Beraubung empfinden, wenn es einen Theil seines ursprünglichen Bodens einbüßt*). Eben hierauf beruht die Vertheidigung des vaterländischen Bodens.

Anm. 3. Das entscheidende Kriterium des Volksthums ist die Sprache. Soweit die Einheit der Sprache reicht, reicht auch die Möglichkeit der unmittelbaren vollständigen gegenseitigen Verständigung, und mithin auch der unmittelbaren Gemeinschaft.

§. 435. Wie so Materiell natürliches und Sittliches so sind auch Individualität und universelle Humanität im Staate seinem Begriff zufolge vollkommen in einander. In ihm ist somit die wirkliche Freiheit zustande gekommen, das wirkliche Ineinandersein des Individuums und der Gemeinschaft, des Besondren und des Allgemeinen, so daß einerseits das Individuum mit klarem Bewußtsein sein besondres Interesse nicht anders befriedigen und seinen besondren Zweck nicht anders erreichen will als zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung der besondren Interessen und der Erreichung der besondren Zwecke aller Uebrigen, also zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung des Interesses und der Erreichung des Zwecks des Allgemeinen oder der Gemeinschaft, — aber ebenso auch andrerseits das Interesse des Allgemeinen und der Gemeinschaft sich nicht anders befriedigt und ihr Zweck nicht anders erreicht wird als zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung der besondren (freilich nicht der particulären) Interessen aller einzelnen Individuen und der Erreichung ihrer besondren (freilich nicht ihrer particulären) Zwecke. In den Staat

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 270.

sind daher die Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft als organische Kreise mit aufgenommen, in denen die besondren Interessen sich befriedigen; aber in ihm verschließen sich diese besondren Kreise nicht mehr in sich selbst, sondern sie öffnen sich dem Allgemeinen, indem sie selbst nur die Realisirung desselben vermittelnde Momente sein wollen.

Anm. 1. Die hier bezeichnete politische Freiheit ist die wahre Freiheit, die mit dem auf das schärfste ausgesprochenen Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen, also mit dem entschiedensten Zurücktreten der bloß bürgerlichen Freiheit wohl zusammenbesteht. Diese Freiheit ist dann auch die wahrhaft sittliche und sittlich normale. Die normale Sittlichkeit des Staats besteht also eben darin, daß in ihm nach der s. g. bürgerlichen Freiheit gar nicht gefragt wird. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 281, überhaupt §. 272. 274.

Anm. 2. Mit Recht hebt Hegel (Phil. d. Rechts, S. 322 f.) eben dieses wesentliche Ineinandersein des Besondren und des Allgemeinen, der Interessen des Individuums und der der Gemeinschaft als einen characteristischen Vorzug der modernen Staaten vor den antiken hervor. „In den Staaten des classischen Alterthums" — sagt er treffend — „findet sich allerdings schon die Allgemeinheit vor, aber die Particularität war noch nicht losgebunden und freigelassen, und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt. Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigne Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann." Vgl. auch S. 360. Es darf übrigens nicht übersehen werden, daß dieser „neue" Staat wesentlich kein andrer ist als der christliche.

§. 436. Die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehende bloße (mehr oder minder) conventionelle Ordnung hat sich hiermit im Staate zur eigentlichen Verfassung erhoben, d. h. zu einer solchen in sich selbst nothwendigen und lebendigen Construction

der einzelnen Elemente der Gemeinschaft, daß in ihr einerseits ein bestimmt geordneter und bewußtvoller Organismus für das Allgemeine (d. i. die universelle Humanität als solche) zu seiner vollständigen Bethätigung vorhanden, andrerseits aber auch in diesen Organismus alle der Gemeinschaft angehörigen Individuen, jedes mit seiner Besonderheit als auf die ihm spezifisch angemessene Weise wirksames Organ, aufgenommen sind. Es ist daher der Staat nicht denkbar ohne Verfassung, aber auch die Verfassung nicht anders als in dem Staate (nicht in der bürgerlichen Gesellschaft). Die Aufgabe der Verfassung ist, daß im Volke Keiner bloße Privatperson bleibe, aber dieß so, daß hierbei auch Keiner etwas für sich selbst einbüßt.

§. 437. Bei der Verfassung ist dieses beides gleich wesentlich, einmal daß das Allgemeine (die universelle Humanität in der organischen Totalität der objectiven sittlichen Ordnungen und Mächte) in seiner absoluten Selbstberechtigung und Selbstmacht den Einzelnen als solchen gegenüber erscheine und handle, und fürsandre daß dieses Handeln des Allgemeinen durchgängig zugleich das eigne freie Handeln der Einzelnen sei, und ihnen als solches bewußt. Nach jener Seite ist der Verfassung die Majestät der Obrigkeit eigen, nach dieser Seite die Volksvertretung, welches beides sich nicht etwa ausschließt, sondern wesentlich zusammengehört. Sofern die Volksvertretung im Begriff des Staats selbst liegt, ist der Charakter des Staats wesentlich der demokratische. Die Volksvertretung ist im Staate absolute sittliche Forderung, nämlich genau in demselben Maaße, in welchem der Staat bereits wirklicher Staat ist. In demselben Maaße hingegen, in welchem er dieß noch nicht ist, wird die Autokratie zur Normalität seiner Verfassung erfordert, die aber in demselben Maaße auch noch nicht wirkliche Verfassung ist.

Anm. 1. Was wir hier als die Majestät der Obrigkeit bezeichnet haben, ist dasselbe, was Hegel (a. a. O., S. 363 ff.) die Souverainetät des Staats oder beziehungsweise des Monarchen nach innen nennt.

Anm. 2. Die Frage nach der Repräsentativverfassung will nicht aus dem Gesichtspunkt der mit der Volksvertretung verknüpften sei es nun Convenienzien oder Inconvenienzien beantwortet

sein. Auf einem gewissen Punkte der geschichtlichen Entwickelung des Volks, nämlich sobald es in ihm wirklich zum Staat gekommen, d. h. sobald in seinem Bewußtsein, d. i. in dem Bewußtsein seiner vorzugsweise intelligenten Classen, die Idee des wirklichen Staats aufgegangen ist, und mit ihr unmittelbar zugleich das Bedürfniß des bewußten und freien Verhältnisses des Einzelnen in seiner Hingebung an das Ganze der politischen Gemeinschaft, — ist die Repräsentativverfassung gleich sehr zur unbedingten sittlichen Forderung und zur unausweichbaren geschichtlichen Nothwendigkeit geworden. Es ändert hierbei gar nichts an der Sache, daß sie vielleicht mit höchst belästigenden Unbequemlichkeiten und materiellen Nachtheilen verknüpft sein mag, und zwar für alle bei ihr betheiligten Theile *). Das sittliche Leben wird überhaupt immer unbequemer, je weiter seine Entwickelung — auch die normale — vorschreitet, — und das nach heiliger göttlicher Ordnung.

Anm. 3. Die Demokratie ist nicht mit der Republik zu verwechseln, wie dieß gewöhnlich geschieht. Eine demokratische Staatsform gibt es gar nicht, sondern nur ein demokratisches Princip und einen demokratischen Character der Staatsverfassung. In der Demokratie liegt lediglich der Grundsatz, daß an der Regierung des Staats alle einzelnen Staatsglieder einen verhältnißmäßigen persönlichen Antheil zu nehmen haben, und daß alles Regieren im Namen der Gemeinschaft selbst oder des Ganzen, d. h. des zum Staat organisirten Volks selbst statt hat. Dem steht die Autokratie gegenüber mit ihrem Grundsatz, daß die Regierung des Staats auf dem rein persönlichen Recht des Regenten beruhe, der die Gemeinschaft nicht in ihrem eignen Namen und aus ihrer eignen Machtvollkommenheit leite, sondern allein in seinem eignen Namen und aus seiner eignen Machtvollkommenheit. Die Autokratie wird allerdings direct ausgeschlossen durch die Repräsentativverfassung und durch den Begriff des Staats selbst. Zu ihrem Princip bildet das grade entgegengesetzte Extrem das Princip der

*) Vgl. Kant, Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 151. (S. W., V. V. A. v. Hartenst.)

s. g. Volkssouverainetät*), dessen Durchführung die Ochlokratie gibt. Sein Gedanke ist, daß die Regierungsmachtvollkommenheit ursprünglich Eigenthum des Einzelnen als solchen, des Einzelnen in seiner Particularität ist, mithin auch das Regierungsrecht im Volk bei der Masse der Individuen steht, daß der sich durchzusetzen berechtigte Wille kein andrer ist als der (in sich selbst unaufhörlich wechselnde) Wille der jedesmaligen Majorität der Individuen. Ihm zufolge ist die Obrigkeit nur die Delegirte der Einzelnen als solchen, und sie hat ihnen gegenüber keine Auctorität und Majestät; vielmehr ist sie ihr Geschöpf, und entnimmt ihr Recht und ihr Ansehn erst von ihnen. Dieß Princip kann so wenig Princip irgend einer Staatsverfassung sein, daß es vielmehr nichts ist als das Princip der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, dasjenige Princip, durch dessen Ueberwindung sich eben erst der Staat constituirt. Es legt das Recht des Regierens in die Hand der materiell physischen Gewalt, der rohen, blinden Massen, denen die Macht aus der Hand zu winden bei aller Gesittung die erste Aufgabe ist. Diese Volkssouverainetät schließt die Demokratie ausdrücklich aus, indem diese die Regierungsmachtvollkommenheit der organisirten Gemeinschaft, dem δῆμος, zuschreibt, nicht dem bloßen wüsten Haufen der isolirten Einzelnen, dem ὄχλος. Im Vergleich mit dieser Volkssouverainetät ist die Autokratie immer noch das höhere Princip. Die Republik hingegen ist eine wirkliche Staatsform, oder kann sie wenigstens sein. Ihre characteristische Eigenthümlichkeit besteht darin, daß sie die obrigkeitliche Function nie auf permanente Weise an das Individuum knüpft, sondern die Gemeinschaft ihre sie als solche vertretenden Organe möglichst häufig wechseln läßt. So aber kann eine wirkliche Consolidirung der Obrigkeit überhaupt nicht zustande kommen, und darum ist die Republik die niedrigste Form des Staats. Sie motivirt sich eben daher, daß das Princip der Particularität, also der bloßen bürgerlichen Gesellschaft noch nicht vollständig überwunden ist. (Vgl. §. 426.) Denn aus ihm allein stammt die Mißgunst her,

*) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 367 f.

vermöge welcher Keiner dem Andern mehr als den bloß vorübergehenden Besitz der politischen Macht gönnt. Aus demselben Grunde geht auch die Republik nur gar zu leicht in die Ochlokratie über.

§. 438. Die Majestät der Obrigkeit realisirt sich auf vollendete Weise in der monarchischen Staatsverfassung. Die Obrigkeit muß nämlich, um ihrem Begriff zu entsprechen, in sich selbst organisirt sein. Wie aber die Organisation überhaupt wesentlich Centralisation ist, so vollendet sich auch die Organisation der Obrigkeit wesentlich in ihrer absoluten Centralisation. Diese letzte centrale Spitze der Obrigkeit nun ist der Fürst. Als ihr centraler Einheitspunkt ist er aber wesentlich auch ihr höchster Vertreter (Repräsentant) und der Brennpunkt, in welchem alle einzelnen Strahlen ihrer Majestät zusammenlaufen. In ihm als dem Repräsentanten des Staats in seiner Totalität (nicht in Beziehung bloß auf irgend ein einzelnes Moment desselben) leuchtet also die unbedingte Berechtigung der Idee des Staats in sich selbst oder die Majestät des Staats als solchen und seiner Vertreterin, der Obrigkeit in ihrer schlechthin concentrirten Fülle und Klarheit hervor. Die vollendete Staatsform ist so die Monarchie. Wenn die Aufgabe jeder Staatsverfassung überhaupt die ist, der jedesmaligen wirklichen nazionalen Vernunft (im weitesten Sinne, die Freiheit ausdrücklich mit eingeschlossen,) die Leitung der nazionalen Gemeinschaft, beides das Recht und die Macht zu ihr, in die Hand zu legen: so muß die verfassungsmäßige Stellung des Fürsten im Staatsorganismus eine solche sein, daß diese nazionale Vernunft sich in ihm individuell schlechthin concentriren kann. Schon hierin für sich allein beruht eine unvergleichliche Würde und Macht des Fürsten, der sittlich nicht höher gestellt werden kann als indem man ihn zum eigentlichen Herzen des Volks und des Staats macht, in welchem alle edelsten Lebenspulse desselben zusammenströmen, wogegen wahrlich alle Hoheit der absolutesten Autokratie für nichts zu rechnen ist. Als das absolute Centralorgan des obrigkeitlichen Organismus ist der Fürst der Quellpunkt, aus welchem unmittelbar alle obrigkeitliche Machtvollkommenheit und Majestät ausfließt. Soll aber dieser letzte Quellpunkt der obrigkeitlichen Auctorität seinem

Begriff wirklich entsprechen, so muß er, da die Person des Fürsten dem Gesetz des Ablebens unterliegt, in sich das Vermögen tragen, sich stätig aus sich selbst heraus zu erneuern. Die Monarchie ist so erst als Erbmonarchie die wahrhaft vollendete Staatsform. Als die höchste Spitze der Obrigkeit, jenseits welcher es im Staat keine höhere Auctorität gibt, ist der Fürst das Gewissen des Staats, bei welchem in allen objectiv zweifelhaften Fällen die letzte unantastbare Entscheidung steht*). Indem es so keine höhere Instanz gibt, an die von ihm appellirt werden könnte, kommt ihm wesentlich persönliche Unverantwortlichkeit zu. Diese Monarchie, d. h. die volle Verwirklichung des Begriffs der Obrigkeit in ihrer vollendeten Organisation, und die Demokratie, d. h. die eigne persönliche Betheiligung der Einzelnen an den durch die Obrigkeit sich vollziehenden Lebensfunctionen des Ganzen der Gemeinschaft mit ihrem eignen Selbstbewußtsein und ihrer eignen Selbstthätigkeit, schließen also im Staate einander nicht aus; vielmehr bildet ihre absolute gegenseitige Durchdringung das Wesen der Repräsentativverfassung, und ihre absolute lebendige Einheit ist gar nichts andres als eben der schlechthin verwirklichte Begriff des Staats selbst. Auf die repräsentative Erbmonarchie strebt daher auch durchgängig die Entwickelung des Staats hin, und die übrigen Staatsformen, die Republik, die Aristokratie, die Wahlmonarchie und die absolute (d. h. autokratische) Erbmonarchie sind nur untergeordnete und eben deshalb von innen heraus wieder aufzuhebende Stufen und Momente jener Entwickelung, die darum in sich selbst keinen Halt haben und durchaus nur vorübergehend sind**).

Anm. 1. Monarchie und Autokratie dürfen nicht verwechselt werden, wie nur zu häufig geschieht. Schon Kant hat darauf aufmerksam gemacht: Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 175. (B. 5. d. S. W.) Es dünkt uns, als begegnete jene Verwechselung auch Stahl'n, wenn er schreibt: „Im engeren Sinne besteht die Republik eben darin, daß die Nazion, die den Staat bildet, gleich einer Gemeinde nur

*) Vgl. Hegel, a. a. O., §. 279, Wirth, Specul. Ethik, II, S. 181 ff.

**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 355—360, R. Löwenthal, Physiologie des freien Willens (Glogau u. Leipz. 1843), S. 239.

sich selbst regiert, und keine selbständige, für den öffentlichen Zustand entscheidende Macht über sich hat, denn eine solche Macht ist der Begriff des Königs." (S. Das Monarchische Princip. Heidelb. 1845, S. 11.) Wird die Nazion als Ganzes, d. h. als zum Staate organisirte genommen, so hat sie auch bei der Monarchie, diese in ihrer Vollendung gedacht, keine andre Macht über sich als die Idee dieses bestimmten Staats, die sittliche Idee in ihrer concreten nazionalen Modification und letzlich Gott selbst (denn der Fürst gehört selbst wesentlich mit zu dem organischen Ganzen des Volks); wohl aber hat jeder Einzelne in ihr eine unbedingte Macht über sich in der Obrigkeit, wie sie als die fürstliche die in sich selbst vollendete ist. Wir finden uns demnach überhaupt nicht in Uebereinstimmung mit Stahl in Ansehung seiner Auffassung des monarchischen Princips, namentlich gegenüber von dem parlamentarischen, wie er es nennt. Wenn er (a. a. O., S. 23,) als den entscheidenden Punkt die Frage aufstellt: „soll der Fürst regieren oder die Kammermajoritäten?", so ist unsre Antwort diese: Die Verfassung soll der Art sein, daß sich in den Kammermajoritäten die wirkliche Quintessenz der jedesmaligen politischen Intelligenz der Nazion aussprechen muß, — und der Fürst soll auf durchaus freie Weise seine individuelle Intelligenz so mit der jedesmaligen höchsten sittlichen Intelligenz seines Volks identifiziren, daß er, eben mit Hülfe der verfassungsmäßigen Manifestation dieser in den repräsentativen Versammlungen, in der Stimme der Kammermajoritäten zugleich die Stimme seiner eigensten persönlichen Ueberzeugung vernimmt, und indem er jener Gehör gibt, freudig seinem eigensten und besten Selbst folgt. Dieser Stand der Dinge ist allerdings durch Voraussetzungen bedingt, jedoch durch solche, die nicht außerhalb der Möglichkeit liegen. Einmal nämlich durch eine wahrhaft weise Einrichtung der Wahl der Volksvertretung (welche überhaupt bei der constitutionellen Staatsverfassung unvergleichlich der wichtigste Punkt ist, aber auch unvergleichlich der schwierigste,), fürsandre aber dadurch, daß der Fürst mit unbedingter Aufrichtigkeit das Princip der wirklichen Volksvertretung will, und, jeder autokratischen Vorstel-

lung rein absagend, seine schlechthin einzige Majestät als den bloßen Abglanz der Majestät des Staats (nicht etwa des Volks) betrachtet, vor welcher er sich eben so unbedingt beugt wie der Niedrigste im Volk. Allein unter dieser letzteren Voraussetzung wird nämlich das öffentliche Bewußtsein des Volks die leidenschaftslose und dem Fürsten gegenüber aufrichtig vertrauungsvolle Stimmung bewahren, bei der, wenn anders die Wahleinrichtung eine tüchtige ist, die landständische Majorität der Ausdruck der reifen und unbefangenen öffentlichen Vernunft des Volks sein muß. Nach Stahl (a. a. O., S. 32,) muß die constitutionelle Verfassung oktroyrt sein; in unserm Begriff derselben liegt grade umgekehrt, daß sie vereinbart sein muß zwischen Fürst und Volk, — aber allerdings so, daß dabei die Initiative aufseiten des Fürsten ist.

Anm. 2. Auch die Gemeinschaft bedarf ein Gewissen, so gut wie der Einzelne; in tausend Fällen kann auch bei ihren Fragen nur dieses die Entscheidung geben, z. E. überall da, wo es sich um Begnadigung handelt, dem unerbittlichen Urtheilsspruche des Gesetzes gegenüber. Dieß Gewissen des Staats kann nur das Gewissen eines Individuums sein. Der Fürst ist dieses Gewissen des Staats. Ihm muß eben deshalb auch wesentlich das unbedingte Veto zukommen und die persönliche Unverantwortlichkeit, welche das Gewissen characterisiren. Eben so auch das Begnadigungsrecht *). Aber freilich, wie im Individuum das Gewissen sich nie mit der Vernunft in unschlichtbaren Conflict verwickeln darf ohne seine eigne Souverainetät auf's Spiel zu setzen, so auch der Fürst nicht mit der öffentlichen Vernunft.

§. 439. Die Volksvertretung ist zwar allerdings Vertretung des Volks, aber nur des schon zu politischer Bildung herangereiften, des schon politisch beseelten Volks. Alles, was noch bloße Masse (ὄχλος) ist im Volk, ohne durch die Idee des Staats, und zwar in seinem Unterschiede von der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, belebt zu sein, hat kein Recht darauf, im Staate vertreten zu werden, und es ist eine Hauptaufgabe der

*) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 181 f.

Verfassung, alle diese Elemente von jeder Einwirkung auf das Staatsleben wirksam auszuschließen. Wohl aber haben diese Massen ein unveräußerliches Recht darauf, für den Staat erzogen zu werden durch diesen selbst, damit allmälig alle mündigen Mitglieder des Volks auch politisch mündig werden, und es ist eine ebenso unüberhebliche Hauptaufgabe der Verfassung, für die immer vollständigere politische Beseelung der bloßen Massen oder für ihre Erhebung zu der Stufe sittlicher Mündigkeit, vermöge welcher allein sie wirkliche oder lebendige Staatsglieder sind, wirksame Sorge zu tragen *). Allerdings sollen die Einzelnen in ihrer Besonderheit vertreten werden, aber in dieser wie sie durch die universelle Humanität bemeistert und von der sittlichen Idee, welche eben die des Staats ist, durchleuchtet ist, also wie sie die wahrhaft gebildete ist. Die Individualität als Particularität hat nichts mitzureden in dem politischen Leben. Nichts sonst ist zu repräsentiren als die jedesmalige wirkliche politische Vernunft und Freiheit, die jedesmalige politische Intelligenz und der jedesmalige politische freie oder gute Wille. Alles, was unterhalb dieser Linie steht, muß die Verfassung wirksam auszuschließen wissen von dem Kreise derer, welche vertreten werden. Allerdings ist so eben die jedesmalige öffentliche Meinung zu repräsentiren, aber schlechterdings in der Art, daß ihre Vertretung wesentlich zugleich ihre Reinigung von allen particularistischen (und somit wesentlich unpolitischen) Elementen ist, die sich ihr, sie trübend, beimischen. Insofern muß der Staat bis zu seiner Vollendung hin schlechterdings aristokratisch constituirt sein; aber dieß ebenso unbedingt in stätig abnehmendem Maaße. Sobald es überhaupt zum wirklichen Staat gekommen ist im Volk, gibt es auch innerhalb desselben immer gewisse Classen, in deren Mitgliedern schon vermöge ihrer Geburtsverhältnisse die Idee des Staats oder die sittliche Idee als wirklich lebendig vorausgesetzt werden kann. Diese Classen bilden den Adel, der somit seinem Begriff selbst zufolge ausdrücklich Geburtsadel ist, und nur im Staate stattfindet, während die

*) Es ist eine treffende Bemerkung Hartensteins (Grundbegr. der eth. Wissensch., S. 492): „Eine Gesellschaft, die sich nicht die Mühe geben will, den natürlichen Egoismus und die natürliche Uncultur der niederen Classen zu heilen, wird das Dasein derselben immer nur als eine Last empfinden, deren sie gleichwohl nicht entbehren kann."

bürgerliche Gesellschaft ihn ausdrücklich zurückweist als ihrem abstracten Gleichheitsprincip widersprechend. Aber auch im Staate muß eine besondre Adelsclasse je länger desto mehr zurücktreten, indem in dem vollendeten Staate Alle adlig sind. Dieser Adel nun hat schon als solcher Anspruch darauf, vertreten zu werden. Dem Obigen zufolge muß die Volksvertretung weiter schlechterdings wesentlich zugleich Staatsvertretung sein, d. h. Vertretung nicht bloß der Individuen als solcher (damit Alle bei der Leitung der Gemeinschaft und ihren Lebensfunctionen wirklich als diese besondren Individuen auf bewußte und freie Weise dabei sein mögen,), sondern ebenmäßig auch der Idee des Ganzen, der nazional-sittlichen Gemeinschaft als solcher, — beides aber vollständig in einander. Schon hierin, so wie überhaupt in den Bestimmungen dieses §., liegt es mit, daß im Staate die Volksvertretung nicht die ständische, nicht die bloße Vertretung der einzelnen Stände des bürgerlichen Lebens sein darf*). Nicht particuläre Interessen als solche dürfen in ihm vertreten werden. Allerdings zwar müssen, wie im Staate selbst, so auch in der Volksvertretung und grade mittelst derselben die Interessen der besondren Stände zu ihrem Recht gelangen; aber nicht als Besonderinteressen, sondern nur in ihrer unbedingten Unterordnung unter oder vielmehr Einordnung in das Gesammtinteresse des Staatsganzen. Die ständische Repräsentation hat ihren Ort nur innerhalb des allmäligen geschichtlichen Uebergangs der bürgerlichen Gesellschaft in den eigentlichen Staat, und nur auf dieser Zwischenstufe kann sie als normale Erscheinung vorkommen. Je vollständiger die Volksvertretung den Gesammtumfang der Nazion umfaßt, desto mehr wird sie ein in sich selbst mannichfach gegliederter und abgestufter Organismus, in welchem dann auch die besondren Stände in Ansehung ihrer Vertretung zu ihrem bestimmten Recht kommen.

Anm. 1. Auch für die Erbmonarchie bildet die oben angegebene Idee des Geburtsadels eine wesentliche Grundlage. Der durch seine Geburt Adligste hat die Präsumtion für sich, daß, ceteris paribus, in ihm die Idee des Staats am kräftigsten entwickelt sein wird.

---

*) Die entgegengesetzte Behauptung vertritt Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 111 f.

Anm. 2. In der Repräsentativverfassung ist es keineswegs etwa allein die Regierung, welche den Staat als solchen repräsentirt.

Anm. 3. Ein Rest der bloßen ständischen Volksvertretung ist auch das Zweikammersystem*), das sich nur aus einer noch nicht überwundenen Unvollkommenheit der politischen Entwickelung motiviren läßt, für gewisse Entwickelungsstufen aber ganz angemessen sein mag.

§. 440. Da der Staat zu seiner wesentlichen Basis das Volk hat, so kann die Verfassung nur als concret volksthümliche eine wirkliche Verfassung sein, nur als eine mit dem bestimmten Staat geschichtlich erwachsene. Sie ist nichts andres als das geschichtliche Resultat der Entwickelung eines Volks, vermöge dessen es zum Staat wird. Die Verschiedenheit der Formen der Staatsverfassung hat ihren Grund lediglich theils in der Verschiedenheit der Stufen, welche die verschiedenen Völker in ihrer Entwickelung zu wirklichen Staaten einnehmen, theils in der Verschiedenheit der concreten Weise, wie sich in ihnen der geschichtliche Verlauf der Bildung des Staats modifizirt hat, wobei dann auch die Verschiedenheit der eigenthümlichen Beschaffenheit der materiell natürlichen Bedingungen ihrer Existenz wesentlich mitwirkt**).

Anm. Daß die Verfassungen nicht eigentlich gemacht werden können, darüber s. die schlagenden Bemerkungen Hegels, a. a. O., S. 359. 360 f.

§. 441. Bei der Art und Weise, wie im Staat das Verhältniß der Gemeinschaft und des Individuums, des Allgemeinen und des Besondren, gefaßt ist, ist in ihm der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen förmlich festgestellt, aber dieß so, daß er eo ipso — nämlich in demselben Maaße, in welchem der Staat sich wirklich als solcher vollendet, — unbedingt versöhnt und alles Ausschliessende an ihm aufgehoben ist. Im Staate unterscheidet sich der obrigkeitliche Stand oder der Stand

---

*) Vgl. über dasselbe auch Löwenthal, a. a. O., S. 208.

**) Vgl. Schleiermacher, „Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen", S. W., Abth. III, Bd. 2, S. 246—248, und ebendess. Syst. d. Sl., §. 273, vgl. auch §. 275. 276.

der Regierenden (der Beamtenstand) von dem der Unterthanen oder der Regiertwerdenden nur dadurch wesentlich, daß er *ausschließlich* dem Dienst der Interessen des Allgemeinen *rein als solchen* gewidmet ist, weshalb denn auch die ihn bildenden *Staatsdiener* vonseiten des Allgemeinen oder des Staats der Nothwendigkeit einer directen Theilnahme an der Arbeit des bürgerlichen Lebens zum Behuf ihrer Subsistenz überhoben sein müssen.*) Die Verfassung des Staats selbst ist wesentlich gar nichts andres — nämlich in ihrer Vollendung — als eine *solche* Setzung des Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen, welche unmittelbar zugleich die Aufhebung desselben ist.**)

§. 442. Das allgemeine Mittel, durch welches im Staate alle Einzelnen in den durch die Verfassung vorgezeichneten Formen eine wirksame Theilnahme an dem politischen Leben ausüben, ist das Vermögen, mittelst des — Allen zu Gebote stehenden — Worts auf den Willen Andrer bestimmend einzuwirken, d. h. die *Beredsamkeit*. Der eigenthümliche Ort der Beredsamkeit ist das Staatsleben (das öffentliche Leben), und ohne Beredsamkeit ist ein (wirkliches) Staatsleben nicht denkbar.***)

Anm. Prekäre Stellung der Beredsamkeit in allen andern Lebensgebieten. Die Beredsamkeit ist eine wesentlich *politische* Tugend.

§. 443. Bei der wesentlichen Beziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit eignet dem Staat wesentlich auch die *religiöse* Bestimmtheit oder die *Heiligkeit*, und er ist wesentlich auch nazionale *religiöse* Gemeinschaft oder nazionale *Theokratie* (im weiteren Sinne des Worts). Diese Heiligkeit des Staats eignet dann wesentlich auch seiner Vertreterin, der Obrigkeit. Die Majestät der Obrigkeit ist eine *geheiligte*, die Obrigkeit ist im Staat (nicht auch schon in der bloßen bürgerlichen Gesellschaft) als eine *göttlich* berechtigte oder *von*

*) Vgl. *Hegel*, a. a. O., S. 267.

**) Vgl. *Schleiermacher*, Syst. d. Sl., §. 273, und *Hartenstein*, a. a. O., S. 530. 531.

***) Vgl. *Schleiermacher*, Aesthetik, S. 4: „An die Politik schließt sich die Rhetorik an oder die Kunstlehre für eine bestimmte politische Thätigkeit."

Gott eingesetzte bewußt. Dieß heißt: Gott will schlechthin den Staat*), und zwar den vollendeten Staat, weil er die vollendete normale Sittlichkeit (und Frömmigkeit) will, diese aber nur im vollendeten Staate Wirklichkeit hat. Daß es einen Staat und somit auch eine Obrigkeit gebe, und zwar unter der dem jedesmaligen Stande der geschichtlichen Entwickelung des bestimmten Volks genau angemessenen Form, und daß das Individuum dem Staate angehöre, indem es ihn entweder, wofern er schon gegeben ist, über sich anerkennt, oder, wofern er noch nicht vorhanden ist, stiften hilft, und mithin auch daß es die schon daseiende Obrigkeit anerkenne, oder sofern diese noch fehlt, an ihrer Gründung mitarbeite, dieß ist wie unbedingte sittliche Forderung, so auch unbedingtes religiöses Gebot. Aber auch nur dieß liegt in dem göttlichen Recht der Obrigkeit (nicht etwa irgend eine autokratische Berechtigung), welches unmittelbar nur das göttliche Recht des Staats ist**). Da übrigens einerseits, wo die Idee des Staats dem Individuum aufgehen soll, auch überall schon ein wirklicher Anfang des Staats gegeben sein muß, wenn auch nur als Minimum, andrerseits aber bis zur sittlichen Vollendung hin der Staat überall nur erst als noch unvollendeter und mithin nur in relativem Sinne wirklich gegeben ist: so ist die obige Forderung an das Individuum immer unmittelbar zugleich diese doppelte, sowohl den gegebenen Staat (und die gegebene Obrigkeit) anzuerkennen als auch an der Stiftung (d. h. hier Vollendung) des Staats (ihn fortbildend) mit zu arbeiten.

§. 444. Da im Fall der normalen Entwickelung Sittliches und Religiöses schlechthin congruiren, so ist unter der angegebenen Voraussetzung die Vollendung des Staats wesentlich zugleich die Vollendung der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft. Sie involvirt also zugleich die vollständige Entfaltung des ausdrücklich gesetzten religiösen Characters des Staats

*) Sehr schön drückt dieß schon Cicero aus: Nihil est illi principi Deo, qui omnem hunc mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius, quam concilia coetusque hominum jure sociati, quae civitates appellantur. (Somn. Scipionis, c. 3.)

**) Vgl. die für seine Zeit doppelt bedeutsamen Aeußerungen Reinhard's, Moral, III, S. 561 f. 564.

(aber ohne daß dieser hierdurch von seiner eigenthümlichen an sich sittlichen Bestimmtheit irgend etwas einbüßt,) und die absolute Allgemeinheit und Vollständigkeit der Gemeinschaftlichkeit der Frömmigkeit in ihm.

§. 445. In dem Begriffe des Staats als der sittlichen Gemeinschaft in ihrer Wirklichkeit liegt nothwendig die Forderung der Vollständigkeit dieser Gemeinschaft. Ist der sittliche Zweck der eigne Zweck des Staats, so muß er es nach allen seinen besondren Seiten sein. Der Staat muß also alle besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft in sich schließen und in organischer Einheit in sich zusammenfassen. Sind sie ja doch ohnehin schon in der bürgerlichen Gesellschaft, aus welcher er selbst als ihre höhere Entfaltung hervorwächst, bestimmt angelegt (§. 432.). Aber auch diese vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften selbst, weil sie ihrem Begriff nach in einander sind (§. 283.), haben ihre wahre Wirklichkeit nur in der allgemeinen sittlichen Gemeinschaft, d. i. nur im Staate.

§. 446. Zunächst nun besteht im Staate eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Denn die bürgerliche Gesellschaft, aus der heraus er sich emporhebt, indem sie sich zu ihm potenzirt, ist ja eben ihrer wesentlichen Substanz nach eine solche (§. 428.). Sie besteht nun auch in ihm unmittelbar fort, nur hat sie in ihm, da das Princip, auf welchem sie sich ursprünglich als bürgerliche Gesellschaft constituirte, in seinen Gegensatz umgeschlagen ist, einen wesentlich veränderten Character erhalten. Sie ist jetzt nicht mehr die Totalität der Gemeinschaft überhaupt, sondern sie hat sich selbst zu einem einzelnen besondren organischen Kreise des Ganzen herabgesetzt. Ihr Zweck ist jetzt nicht mehr das particuläre Interesse der Einzelnen als solches, sondern der Staatszweck, d. h. der sittliche Zweck an sich, und nur in seiner ausdrücklichen Beziehung auf diesen der individuelle, aber eben hiermit nicht mehr particularistische Zweck der Einzelnen. Der eigentliche Zweck des universellen Bildens und seiner Gemeinschaft ist daher jetzt nicht mehr die Befriedigung des Bedürfnisses der Einzelnen als solche, sondern die sittliche Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, nämlich die Zueignung derselben an die menschliche Persönlichkeit durch das bildende Handeln, und die immer vollständigere Erweiterung des

Zusammenwirkens der Einzelnen für die Lösung dieser Aufgabe, d. h. die Cultur. Der eigentliche Zweck der Rechtspflege ist jetzt nicht mehr, daß dem Einzelnen sein besondres Recht zutheil werde, sondern daß in der Gemeinschaft alle die vollständige Gemeinsamkeit des universell bildenden Handelns hemmenden Störungen, also alle von dieser besondren Seite her entspringenden Hindernisse der Lösung der sittlichen Aufgabe behoben werden, mithin in ihr ein Rechtszustand und im bürgerlichen Verkehr die sittlich normale Gesinnung und überhaupt Handlungsweise erhalten und gefördert werde, bei deren Bestehen dann freilich auch dem Einzelnen sein Recht auf die möglich wirksamste Weise gesichert ist. Das Recht, das sich in der bürgerlichen Gesellschaft feststellte, besteht also allerdings im Staat ungeschmälert fort, beides als privatliches und als öffentliches; aber es muß sich aus dem eigenthümlichen Gesichtspunkt und Zweck des Staats umbilden lassen, d. i. aus dem Gesichtspunkt der sittlichen Idee als solcher und durch die ausdrückliche teleologische Beziehung auf *ihre* Realisirung. Die allgemeine Aufgabe ist hierbei die volle Congruenz der positiven Rechtsbestimmungen und der sittlichen Idee in der vollständigen Fülle der in ihr beschlossenen sittlichen Forderungen, so daß jene nicht nur nirgends mit dieser in Widerstreit gerathen, sondern sie auch vollständig ausdrücken, oder die völlige Congruenz der Bürgertugend mit der Tugend als solcher. Dieses Ziel *anzustreben* kann der Staat nicht umhin, da die Erreichung *seines* Zwecks (die vollendete „Sittlichkeit") schlechterdings durch die wirkliche Tugendhaftigkeit (nicht schon durch die bloße „Legalität") seiner Angehörigen bedingt ist; aber er kann sich ihm nur ganz Schritt für Schritt annähern, und in sein positives Recht kann er die Forderungen der sittlichen Idee nur jedesmal in *dem* Maaße aufnehmen (*nämlich überall nur auf indirecte Weise*, wie sich wohl von selbst versteht,), in welchem er vermöge des Standes des sittlichen Gemeinbewußtseins und überhaupt Gemeingeistes in seinem Kreise die Macht besitzt, sie mit äußerem Zwange durchzusetzen (Vgl. §. 394.)*). Bei der sittlichen Normalität ist dieses Maaß in stätiger Zunahme begriffen, zur wirklichen Erreichung

*) Vgl. *Stahl*, Phil. d. Rechts, II, 1, S. 178 f. (2. A.)

dieses Ziels aber kommt es auf dem Wege solcher stätiger allmäliger Annäherung erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst. Die Stände sodann suchen nunmehr ihren letzten und eigentlichen Zweck außer sich selbst, im Allgemeinen, im Staate. Die ursprünglich am Stande haftende Ehre erhebt sich ebenhiermit gleichfalls zu einem höheren Gehalt. Sie wird im Staate persönliche und damit wahrhaft sittliche Ehre, sofern in ihm an die Stelle des bürgerlichen Zwecks der sittliche Zweck als solcher tritt. Wenn die bürgerliche Ehre auf der spezifischen Tüchtigkeit des Individuums für die Aufgabe des bürgerlichen Lebens beruhte, so beruht die Ehre jetzt auf der spezifischen Tüchtigkeit desselben für die sittliche Aufgabe als solche, und eben hiermit ist sie persönliche Ehre. Da jetzt das universelle Bilden der Einzelnen wirklich einen allgemeinen und positiven Zweck hat, die Cultur: so tritt neben der Rechtspflege auch das Bedürfniß einer positiven allgemeinen Leitung der universell bildenden Thätigkeiten der Einzelnen und ihrer Gemeinschaft aus dem Gesichtspunkt dieses positiven Zwecks hervor, und es entsteht eine eigentliche Verwaltung (Administration), als die höhere Entwickelung der auf einen bloß negativen Zweck gerichteten Polizei. So im Staate unter einem neuen Character fortbestehend ist die Gemeinschaft des universellen Bildens nicht mehr das bürgerliche Leben, sondern das öffentliche Leben. Die Bedingungen ihrer vollständigen Allgemeinheit sind aber im Staate unmittelbar gegeben in der Einheit der Volksthümlichkeit und der Gemeinsamkeit der geographischen Naturbasis.

Anm. 1. Bei dem, was hier über die Stellung des Rechts im Staate bemerkt worden ist, darf nicht vergessen werden, daß dabei überall die Normalität der sittlichen Entwickelung die Voraussetzung ist. Dessenungeachtet leuchtet doch auch durch die empirische Geschichte die wesentliche Natur der Sache kenntlich genug hindurch. Wir können jetzt schon weit genug zurückblicken auf den geschichtlichen Entwickelungsgang der Rechtsgesetzgebung, um den allmälig steigenden Einfluß der sittlichen Idee auf dieselbe deutlich wahrzunehmen. Es liegt im Wesen der Sache selbst, daß er

im öffentlichen Recht, besonders im Strafrecht, ein durchgreifenderer ist als im Privatrecht. Beide Gesichtspunkte, der rein juristische und der politische (dieß heißt aber uns in letzter Beziehung der sittliche als solcher,), wollen bei der Behandlung der einzelnen Rechtsinstitute bestimmt unterschieden sein, wenn man sich in sie soll finden können. Von ihnen aus ergeben sich oft ganz verschiedene Zwecke und Principien derselben, die so in der That neben einander bestehen und anzuerkennen sind. Ein Beleg dafür sind die verschiedenen Strafrechtstheorien. Aus dem im §. angegebenen Gesichtspunkt erklärt es sich auch, warum das die Criminalgesetzgebung in ihren Anfängen durchaus beherrschende Princip des jus talionis im eigentlichen Staate immer mehr zurücktritt. Im Obigen liegt es schon deutlich genug, daß nach unsrer Lehre das Recht sich nicht zuletzt in die bloße Moral auflöst, vielmehr der vollendetste Staat auch das vollendetste Recht hat. Die Jurisprudenz gehört nicht zu den Kinderschuhen, welche die gereiftere Menschheit ablegen wird.

Anm. 2. Dem im §. Bemerkten zufolge leuchtet der eigenthümlich enge Zusammenhang zwischen den Begriffen der (persönlichen) Ehre und des Adels (s. oben §. 439.) von selbst ein. Der Begriff der Ehre hat wesentlich diese doppelte Seite an sich. Einmal haftet die Ehre bestimmt dem Individuum als solchem an; dann aber dieß ebenso bestimmt nur sofern in seiner Individualität die universelle Humanität, die Idee des Menschen als solchen auf positive Weise zur Anschauung kommt. Vgl. die Definitionen von Wirth, a. a. O., II, S. 284 („Die Ehre ist die Anerkennung der Sittlichkeit, d. i. der allgemeinen Menschlichkeit im Einzelnen, sofern sie dessen individuelle Selbstbestimmung ist.") und von Löwenthal, a. a. O., S. 43 („Basis der Ehre ist eine dem allgemeinen Begriff des Menschen entsprechend ausgebildete besondre Eigenthümlichkeit.").

§. 447. Gleicherweise besteht im Staat eine Gemeinschaft des individuellen Bildens, ein geselliges Leben. Ein geselliger Verkehr ist schon vermöge einer äußeren Nothwendigkeit dem Staat,

auch wie er sich anfangs noch überwiegend auf die bürgerliche Gesellschaft basirt, ein eigentliches Lebensbedürfniß, nämlich als unentbehrliche Ergänzung des bürgerlichen Verkehrs. Denn ohne die gesellige Gemeinschaft bleibt dieser unvollständig, und das öffentliche Leben stockt. Sie ist aber auch schon bestimmt angelegt im Staate, in dem Kreise des häuslichen Lebens der ja auch in ihm ungeschmälert fortdauernden Familie. Diese nämlich, indem sie im Staate fortbesteht, schließt sich der allgemeinen Gemeinschaft auf, und das Haus öffnet sich gastfrei. So entsteht ein freier geselliger Verkehr. Die Geselligkeit ist daher wesentlich eben das häusliche Leben wie es das Leben der Familie *im Staate* ist. Zugleich ist aber im Staate auch die Bedingung der vollständigen Allgemeinheit der so ursprünglich auf dem Familienleben ruhenden geselligen Gemeinschaft gegeben in der Allen gemeinsamen Volkssitte, die zugleich einen allgemein gültigen und verständlichen Grundtypus der geselligen Ausstellung bildet. Die Standessitte und die standesmäßige gesellige Bildung, welche in der bürgerlichen Gesellschaft die geselligen Kreise gegen einander abschließt, verliert im Staate ihre scheidende Kraft, indem in ihm die besondren Stände über sich selbst hinausgehn und in die allgemeine politische Gemeinschaft ausmünden. In ihm ist es nicht mehr der eigenthümliche Character des Eigenthums, wie er die Folge der eigenthümlichen Arbeit des bestimmten Standes ist, was als Bedingung des geselligen Verkehrs gilt, sondern nur der eigenthümliche Character des Eigenthums, wie er das Ergebniß der Arbeit für den allgemeinen sittlichen Zweck als solchen und für die Interessen des Allgemeinen, d. h. eben die sittlichen Interessen als solche ist und die Bedingung der Fähigkeit zu ihr. Daher kommt erst im Staat eine *weite* Geselligkeit zustande und eine eigentlich *freie*, d. h. eine nicht mehr überwiegend durch äußere und materielle Naturbedingungen bestimmte Geselligkeit.

§. 448. Auch eine Gemeinschaft des universellen Erkennens, ein wissenschaftliches Leben schließt der Staat wesentlich in sich. Er kann gar nicht anders. Denn wenn sein Begriff der *ihrer selbst als solcher bewußten* sittlichen Gemeinschaft ist, so ist ja eben die Gemeinschaft des Bewußtseins, und zwar vor Allem eben des universellen, also des Wissens, um den sittlichen Zweck die unerläßliche Bedingung seiner Existenz. Das Wissen um den

sittlichen Zweck in seiner concreten Bestimmtheit ist aber nur als das Resultat der Totalität des Wissens überhaupt möglich, die Gemeinschaft des Wissens um ihn also auch nur als durch die Gemeinschaft des Wissens überhaupt vermittelte. Die reale Möglichkeit der vollständigen Allgemeinheit einer solchen Gemeinschaft des Wissen ist aber im Staate vorhanden vermöge der innerhalb der Grenzen des bestimmten Volks gegebenen Identität der Sprache. Durch ihre Vermittelung und auf ihrer Grundlage bildet sich im Staate eine gemeinsame Wissenschaft, die eben deshalb einen durchaus nazionalen Character (und somit denn freilich auch eine relative Beschränktheit) an sich trägt. Die sittlich normale Organisation dieser Gemeinschaft des nazionalen Wissens, wie sie durch die Schule im weitesten Sinne des Worts bedingt ist (§. 354.), findet sich auch schon unmittelbar prädisponirt im Staat. Denn schon von der bürgerlichen Gesellschaft her hat er in sich die bürgerliche Erziehung (§. 432.). Indem er nun diese aus *seinem eigenen* Gesichtspunkte auffaßt, hört sie auf, Erziehung für besondre Standeszwecke, überhaupt für particuläre Zwecke (für Privatzwecke) zu sein, und wird Erziehung für den allgemeinen Zweck, für den *Staatszweck*, d. h. für den sittlichen Zweck als solchen, — *öffentliche* Erziehung *). Als diese aber ist sie eben die Schule im engeren Sinne (§. 359.), aus deren Wurzel allmälig die gesammte Verzweigung der Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft hervorbricht.

§. 449. Endlich enthält der Staat in seinem Organismus auch eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens, ein Kunstleben. Schon um des wissenschaftlichen und des geselligen Verkehrs willen kann er eines solchen nicht entbehren, da beide augenfällig durch die Gemeinschaft des Ahnens und Anschauens bedingt sind. Es ist aber auch innerhalb seines Umfangs die reale Möglichkeit einer Kunstgemeinschaft gegeben. Denn der gemeinsame Nazionalcharacter bildet zugleich einen Allen gemeinschaftlichen Kunstcharacter, der überdieß noch durch die mit der Identität der dem Volke zugehörigen äußeren materiellen Natur gegebene Identität der zugebote stehenden künstlerischen Darstellungsmittel in beharrlicher Weise fixirt wird.

---

*) Gute Bemerkungen über sie s. bei *Löwenthal*, a. a. O., S. 157.

§. 450. Wiewohl so der Staat alle besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft auf organische Weise in sich befaßt, so erscheinen doch diese, mit Ausnahme des bürgerlichen Lebens, im Anfange seiner Entwickelung nothwendig noch in relativer Geschiedenheit von ihm. Anfänglich hat auch der Staat überwiegend nur an der Sphäre des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens seinen eigenthümlichen Ort. Dieses, die Gemeinschaft des universellen Bildens, ist ja überhaupt die materielle Naturbasis, auf welcher die sittliche Gemeinschaft, d. h. eben der Staat ruht, und es bildet deshalb die bleibende Grundlage der Existenz dieses letzteren und der aller seiner übrigen besondren Sphären (s. §. 397.). Ueberdieß entwickelt sich ja der Staat aus der bürgerlichen Gesellschaft wie aus seinem Mutterschooß heraus, und zwar nur ganz allmälig. Vollständig dieser entwachsen und aus ihrer Umhüllung herausgelöst ist er erst mit seiner absoluten Vollendung; bis zu dieser hin ist er immer noch in irgend einem Maaße mit ihr verwachsen. Da nun die bürgerliche Gesellschaft nichts andres ist als eben die in der Isolirung von den übrigen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens (§. 428.): so ist es ganz natürlich, daß der Staat auf den untergeordneten Stufen seiner Entwickelung seine Lebensfunctionen ganz überwiegend in dem öffentlichen Leben concentrirt, und nichts weiter zu sein scheint als die einzige Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens. Aber je mehr er sich seiner Vollendung nähert, desto vollständiger verschwindet auch dieser Schein.

Anm. Für uns, auf der gegenwärtigen Stufe der geschichtlichen Entwickelung, sollte diese Täuschung billig aufgehört haben.

§. 451. Wenn sich der Staat so nur ganz allmälig vollständig ausbreitet über das Gesammtgebiet der sittlichen Interessen, so vermag er auch nur nach und nach diese in ihrer Vollzahl ausdrücklich unter seine Zwecke und in den Organismus der directen Veranstaltungen für die Realisirung seiner Zwecke aufzunehmen. Indem in seinem Umkreise neue sittliche Interessen als solche und damit zugleich als Allen gemeinsame oder als Interessen der Gemeinschaft oder des Staats selbst kräftig im Bewußtsein auftauchen, so sind nicht gleichzeitig auch sofort die Mittel vorhanden, ausdrücklich auf ihre Förderung abzielende Institute in den Organis-

mus der Staatseinrichtungen einzureihen, oder was der Staat selbst schon unmittelbar thun kann für solche neu zur Geltung gekommene Zwecke, das ist doch wenigstens nicht ausreichend, und steht in keinem Verhältniß zu dem Maaß der Lebhaftigkeit, mit welcher Einzelne an ihnen Interesse nehmen. In diesem Falle treten freie Vereine oder Associationen für bestimmte einzelne Zwecke dieser Art supplementarisch ein. Ihre Tendenz muß dahin gehen, die speciellen Zwecke, welche sie pflegen, mehr und mehr selbst zu directen Staatsinteressen heranzuziehen, und zu veranlassen, daß dem Staatsorganismus neue Organe zuwachsen, mittelst welcher dieselben die wirksame Vertretung erhalten, deren ihrerseits sie benöthigt sind. Sie haben also dahin zu arbeiten, sich selbst allmälig überflüssig zu machen. Von der andern Seite her muß aber auch wieder der Staat in diesen freien Vereinen ein wesentliches Mittel erkennen, um die individuelle Theilnahme an der unmittelbaren Wirksamkeit für seine Interessen in möglichst weiten Kreisen zu ermöglichen und in's Leben zu rufen, auch über diejenigen Sphären hinaus, welche verfassungsmäßig an den Functionen der Volksvertretung einen bestimmten Antheil haben, und innerhalb dieser Sphären selbst in einem ausgedehnteren Maaße als die organisirte Volksvertretung es mit sich bringt. Er besitzt an ihnen eine bestimmte Vermittelung zwischen seiner in festen verfassungsmäßigen Formen verlaufenden obrigkeitlichen Regierung und der großen Mehrheit seiner Unterthanen, welche an dieser keinen individuellen Antheil haben kann. Deshalb hat er sich dieser freien Vereine als unbestimmter Verlängerungen seines Organismus in's Volk hinein zu freuen, und mittelst derselben immer wieder frische Kräftigung für seine centralen Organe zu schöpfen. Er hat ihnen also wohlwollende Pflege angedeihen zu lassen, und sein Bestreben muß darauf gerichtet sein, für alle wesentlichen sittlichen Interessen freie Associationen hervorzurufen, und so seine eignen organischen Institutionen für dieselben durch eine letzte Grundlage in dem eigenen Bewußtsein und der individuell freien Thätigkeit des Volks unerschütterlich zu unterbauen. Ueberdieß aber gehören diese freien Vereine auch noch insofern wesentlich mit zu dem wahrhaft wachsthümlichen Leben des Staats, als mittelst ihrer die sittliche Gemeinschaft am frühsten die Grenzen des einzelnen nazionalen Staats überschreiten, und sich zuerst eine, wenn auch ganz

formlose, weitere, und zwar durchaus uneigennützige, sittliche Gemeinschaft, die sich über eine Mehrheit von Völkern erstreckt, anknüpfen kann.

Anm. 1. Was hier von dem Verhältniß der freien Vereine zum Staat gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch von ihrem Verhältniß zur Kirche.

Anm. 2. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Associationen für höhere sittliche Zwecke im Staatsleben nicht früher entstehen können, bevor nicht in dem Volke das Bewußtsein darum, daß der wahre Zweck des Staats kein anderer ist als der sittliche Zweck selbst, mit irgend welcher Klarheit aufzugehen beginnt. Ihre Erscheinung ist daher ein nicht nur sehr erfreuliches, sondern auch für die Beurtheilung des Standes der politischen Entwickelung höchst bedeutungsvolles Symptom. Für den Staat selbst, wenn er sich noch nicht bewußtvoll über den Standpunkt der bloßen bürgerlichen Gesellschaft erhoben hat, führt sie die Nothwendigkeit mit sich, sich zu einem neuen höheren Standort emporzuschwingen, und darum ist sie für ihn verhängnißvoll.

§. 452. Da der Staat zu seiner wesentlichen Wurzel und Grundlage das Volk hat, so realisirt er sich nur als eine Vielheit von einzelnen nazionalen Staaten. Wie jedem einzelnen Volk allen übrigen gegenüber, so kommt auch jedem einzelnen nazionalen Staate im Verhältniß zu allen übrigen an sich unbedingte Selbständigkeit zu, Souveränetät. Die natürliche Vertreterin derselben ist die Obrigkeit.

VI. Die Kirche.

§. 453. So lange der einzelne nazionale Staat seine Entwickelung (als Staat) noch nicht vollständig vollendet hat, deckt auch in dem Volk der Umfang der sittlichen Gemeinschaft als solcher, d. i. der staatlichen (politischen) Gemeinschaft den der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher (der rein religiösen Gemeinschaft) noch nicht vollständig (§. 278. 279.), und besteht folglich in ihm nothwendig neben dem Staat eine Kirche, die jedoch eben so nothwendig in demselben Maaße immer mehr zurücktritt und sich in sich selbst auflöst, in welchem der Staat sich der Vollendung seiner Entwickelung annähert (§. 285.). Desgleichen

in demselben Maaße, in welchem die einzelnen Völker einerseits sich bestimmt scheiden und andrerseits sich zu wirklichen Staaten organisiren, und in sich die besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft einzeln für sich heraustreten lassen, bildet sich auch den einzelnen nazionalen Staaten gegenüber eine sie alle in allen ihren Individuen, und zwar diese nach allen besondren Seiten ihres sittlichen Seins, umfassende Gemeinschaft der allen gemeinsamen Frömmigkeit rein als solcher, d. h. eine Kirche, die zwar in jedem einzelnen Volke sich eigenthümlich modifizirt oder eine eigenthümliche nazionale Färbung annimmt, und sich zu einem relativ in sich abgeschlossenen nazionalen Ganzen, zu einer Nazionalkirche, fixirt, aber nichts desto weniger für alle einzelnen Völker und Staaten wesentlich nur Eine und dieselbige ist. Je weiter die Organisation der einzelnen Staaten fortschreitet, desto vollständiger organisirt auch die Kirche das System von Verbindungsmitteln, vermöge welcher sie alle ihre einzelnen nazionalen Abtheilungen organisch zusammenhält. Sie ist so ein allgemeines, alle einzelnen gegen einander selbständigen nazionalen Staaten umschlingendes Band, und vonvornherein das einzige wirklich consolidirte, das sie unter einander verknüpft.

VII. Die einzelnen Staaten und der allgemeine Staatenorganismus.

§. 454. Allerdings ist es wesentlich der Staat, in welchem die Entwickelung der Sittlichkeit sich vollendet, und allerdings ist seine Vollendung selbst die Vollendung des sittlichen Zustands und der sittlichen Gemeinschaft; allein dieß gilt noch nicht von dem Staate, wie er sich bisher ergeben hat, d. h. von dem einzelnen nazionalen Staate. Dieser ist auch in seiner Vollendung noch nicht die vollendete sittliche Gemeinschaft selbst. Weil er nämlich auf einer eigenthümlich bestimmten, d. i. zugleich beschränkten materiellen Naturbasis ruht, auf dem Volke, so ist die sittliche Gemeinschaft in ihm eine beschränkte, nur eine neben vielen anderen, nicht die die gesammte Menschheit umfassende allgemeine, deren Realisirung die wesentliche sittliche Aufgabe ist. Die Sittlichkeit, wie sie in dem einzelnen besondren Staate als solchem zustande kommt, ist eine volksthümliche, d. h. volksthümlich beschränkte und darum immer noch unvollkommene. Dieser nazionale Cha-

racter, d. h. diese nazionale Beschränktheit haftet allen besondren Seiten des Handelns und der sittlichen Gemeinschaft unvertilgbar an, wie dem öffentlichen Leben und der Geselligkeit ebenso auch der Wissenschaft und der Kunst, jener wegen ihres Gebundenseins an die Sprache (§. 347.), dieser wegen der spezifischen nazionalen Natureigenthümlichkeit auch der das künstlerische Handeln bedingenden Functionen und Darstellungsmittel. Hierin ergibt sich noch ein Rest der ursprünglichen Abhängigkeit der Persönlichkeit von der materiellen Natur, welche eben durch den sittlichen Proceß aufgehoben werden soll, — noch ein Zürückgebliebensein hinter der völligen Lösung der sittlichen Aufgabe.

§. 455. Dieser Rest wird aber durch den Verlauf der Entwickelung der einzelnen nazionalen Staaten selbst vollends hinweggeräumt, nach einer immanenten Nothwendigkeit, die bereits primitiv in den Naturverhältnissen der Existenz des menschlichen Geschlechts selbst angelegt ist. Der einzelne nazionale Staat in seiner Isolirung ist nämlich freilich nicht die vollendete sittliche Gemeinschaft, aber er trägt auch schon als solcher in sich selbst die Nöthigung, aus seiner particularistischen Geschlossenheit herauszugehn und mit andren nazionalen Staaten in ein Verhältniß gegenseitiger Beziehung zu treten, seiner volksthümlichen Eigenthümlichkeit unbeschadet. Nicht nur sofern er schon vonvornherein durch das von allen nazionalen Differenzen unabhängige religiöse Band mit allen übrigen, und das in völlig gleicher Weise, zu einer allgemeinen rein religiösen Gemeinschaft, der Kirche, verknüpft ist; sondern auch nach allen besondren Hauptkreisen der sittlichen Gemeinschaft in ihm wird er von innen heraus gedrängt, seine volksthümlichen Schranken zu durchbrechen. Auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens ergibt sich bei weiter fortschreitender Kultur einerseits eine größere oder geringere Anzahl von Bedürfnissen, zu deren Befriedigung dem einzelnen Staate die Naturbedingungen abgehn, und andrerseits ein Ueberschuß von Producten des universellen Bildens über das eigne Bedürfniß hinaus. Da dieser Fall in allen einzelnen nazionalen Staaten, wenn gleich in verschiedenem Maaße, eintritt, so liegt darin für alle die unabweisliche Aufforderung, das allen gemeinsame Bedürfniß nach beiden Seiten hin sich gegenseitig zu ergänzen

durch Erweiterung des in dem einzelnen Staate abgeschlossenen bürgerlichen Verkehrs zu einem sich über die ganze Erde verbreitenden allgemeinen, d. h. zum Welthandel.*) Eben so unmittelbar evident ist es von der Wissenschaft, daß sie, um sich selbst zu vollenden, schlechterdings die nazionalen Schranken aus dem Wege räumen und, wiewohl in allen ihren einzelnen Erscheinungen mit einer eigenthümlich nazionalen Farbe tingirt, alle Völker zu einer Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens vereinigen muß. Eben darum, weil das Wissen in jeder Sprache sich als ein besondres entwickelt, und jedes in einer besondren Sprache sich gestaltende Wissen sich zu dem Wissen an sich verhält wie der gebrochne Lichtstrahl zu dem Licht an sich, nichts desto weniger aber das wesentliche Wissen oder das Wissen an sich nur in der Totalität dieser mannichfach gefärbten Ausstrahlungen des gebrochnen Wissens concrete Wirklichkeit hat, geht die Tendenz der Wissenschaft selbst je länger desto erfolgreicher darauf hin, durch eine immer vollständigere Vielsprachigkeit aller Einzelnen eine sich über den ganzen Erdkreis ausdehnende Gemeinschaftlichkeit des Wissens zu erzielen. (Vgl. oben §. 348.). Auch mit den individuellen Gemeinschaften verhält es sich nicht anders. Die Geselligkeit vermag auf die Länge schlechterdings nicht, sich innerhalb des einzelnen Volks und Staats abzuschließen; denn der Sinn für das Individuelle an dem fremden Eigenthum kann sich nur vermöge der Anschauung von scharf hervortretenden Differenzen bilden und schärfen, und je kräftiger er sich entwickelt, desto ausgesprochenere individuelle Unterschiede begehrt er. Der gesellige Trieb wendet sich deshalb, weil ihm hier eine in höherer Potenz spezifische Differenz entgegentritt, dem Ausheimischen zu, und zieht es hinüber in das Gebiet des geselligen Lebens, an ihm die matt gewordene heimische gesellige Sitte wieder erfrischend. So aber bildet sich eine immer allgemeinere Gemeinschaft der Geselligkeit, die allmälig auch die am meisten disparaten Nazionalitäten verknüpft. Und ganz das Gleiche gilt auch in Ansehung der Gemeinschaft der Kunst, die sich aus demselben Grunde gleichfalls je länger desto vollständiger über alle Völker ausbreitet. Ueberhaupt fallen ja (s. oben §. 277.) gleichmäßig mit dem

*) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 304 ff.

Fortschritt der Bildung innerhalb der individuellen Gemeinschaften die die einzelnen Nazionen gegen einander absperrenden Scheidewände ganz von selbst unaufhaltsam. Mit dieser universellen Kunst, dieser universellen Wissenschaft, dieser universellen Geselligkeit und diesem universellen bürgerlichen Verkehr (Weltverkehr) kommt dann eine allgemeine Gemeinschaft der einzelnen nazionalen Staaten selbst, eine universelle Politik mehr und mehr zustande.

Anm. Aus dem im §. Gesagten erklärt sich auch die überall bemerkbare Gewalt der Mode über das gesellige Leben und die Bedeutung, welche sie besonders in ihm hat. Die Mode aber hält sich vorzugsweise an das Ausheimische. Und so ist die Vorliebe für das Ausländische überhaupt ein Zug, welchen das gesellige Leben nie verläugnet.

§. 456. Daß, was in dieser Beziehung die sittliche Forderung ist, sich im Verlauf des sittlichen Processes, seine Normalität vorausgesetzt, auch wirklich realisirt, dafür liegt die sichre Bürgschaft darin, daß dieses Resultat bereits ursprünglich in natürlicher Weise prädisponirt ist. Die einzelnen Volksthümlichkeiten und Staaten stehen nämlich an sich wirklich in einem solchen Verhältniß zu einander, daß sie darauf gewiesen sind, sich gegenseitig spezifisch zu ergänzen, und sich als die einzelnen Momente einer vollen Totalität zu einer organischen Einheit, zu Einem großen in sich reich gegliederten Völker- und Staatenorganismus zusammen zu schließen. Denn die besondren Eigenthümlichkeiten der einzelnen Völker und Staaten beruhen auf der spezifischen Verschiedenheit ihrer geographischen Naturbasen; diese spezifisch differenten Bestimmtheiten der irdischen materiellen Natur stehen aber selbst wieder unter einander in einer wesentlichen Relation, und bilden zusammen eine einheitliche organische Totalität, in der jede einzelne alle übrigen auf spezifische Weise integrirt, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegen einander abscheiden mögen, müssen sie sich doch gegenseitig suchen; und das gleiche gilt natürlich auch von den auf ihnen ruhenden verschiedenen Volksthümern. Da die Principien der nazionalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben sie selbst durch den Proceß ihrer Selbstbethätigung und Entfaltung die durch sie verursachte Geschiedenheit der einzelnen Völker und

Staaten ebenso auch wieder auf, und der Proceß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums und der auf dasselbe gebauten Staatsgemeinschaft ist an sich selbst zugleich der Proceß der Vernichtung aller die einzelnen Völker und Staaten particularistisch auseinander haltenden Schranken (nicht etwa Unterschiede), und sein eignes unmittelbares Resultat ist das vollständige Einsgewordensein aller einzelnen nazionalen Staaten in einem allgemeinen Staatenorganismus.

§. 457. Erreicht wird jedoch dieses Ziel — auch bei normaler Entwickelung — nur über vielfache ernste Collisionen zwischen den einzelnen nazionalen Staaten hinweg. Sie sind die unvermeidliche Folge des nur erst relativen Ueberwundenseins der natürlichen Particularität, sofern es auch ein relatives Nichtbemeistertsein der Particularität des Volksthums mitbefaßt. Soweit nämlich dieses seine Particularität nicht abgethan hat, stoßen sich die verschiedenen Völker grade ebenso an einander wie die noch in ihrer Particularität befangenen Individuen. Diese Collisionen sind die Kriege. Da in dem Volk die Ueberwindung der Particularität der Einzelnen naturgemäß damit anhebt, daß sie ihre natürliche Individualität der höheren Gesammtindividualität des Nazionalcharacters, den sie unbefangen ohneweiteres mit der universellen Humanität selbst identifiziren, unterordnen, und da sie sich zunächst hierauf allein beschränkt: so ist bei der Staatenbildung das Verhältniß der einzelnen nazionalen Staaten zu einander unmittelbar ein solches Collisionsverhältniß, und Kriege sind so zunächst unumgänglich und sittlich vollkommen gerechtfertigt, so lange es keinen Weg zur friedlichen Schlichtung jener Collisionen gibt. Aber eben an diesem Umstande wird auch, bei normaler Entwickelung, den einzelnen nazionalen Staaten das Bedürfniß bewußt, diese Collisionen zu beseitigen durch die Stiftung eines geordneten Rechtsverhältnisses unter sich, welches die Kriege mittelst freundlicher Verständigung ausschließt; und so treten sie zu einer sie alle je länger desto vollständiger zusammenschließenden Rechtsgemeinschaft höherer Potenz zusammen. Diese ist das Völkerrecht*). Dieses Ver-

*) Schleiermacher, Die chr. Sitte. S. 274.

hältniß, welches wesentlich dasselbe ist, das der bürgerlichen Gesellschaft zum Grunde liegt, bildet jedoch eine bloße Zwischenstufe. Denn die Substitution der Nazionalindividualität für die universelle Humanität beruht eben auf der noch nicht vollständig vollzogenen Ablegung der Particularität; der sittliche Entwickelungsproceß der einzelnen Völker bleibt daher bei ihr noch nicht stehn, sondern im weiteren Verfolg desselben kommt dem Volk die Differenz seiner Nazionalindividualität von der universellen Humanität zum Bewußtsein, und es macht nun auch jene, die ihm bisdahin die höchste Auctorität war, dieser unterthänig, womit ihm dann auch seine nazionale Eigenthümlichkeit selbst erst in ihrer vollen Reinheit und Wahrheit zu klarer Anschauung kommt. Grade jene Collisionen der Völker, die Kriege sind hierbei ein besonders wirksames Moment.*) Sofern sich nun alle einzelnen Nazionen bis zu dieser Höhe erhoben haben, bewendet es zwischen ihnen nicht mehr bei dem bloßen Rechtsverhältniß, sondern indem sie sich gegenseitig als in ihren eigenthümlichen nazionalen Differenzen wesentlich organisch zusammengehörig schlechthin anerkennen, schliessen sie sich liebevoll zu einem wirklichen allgemeinen Völker- und Staatenbunde zusammen, der kein bloßes Rechtsverhältniß mehr ist. Als ein solcher allgemeiner Staatenbund ist der Gesammtorganismus der nazionalen Staaten näher zu denken, welcher die höchste und letzte Entwickelung des Staats ist.

§. 458. Da der allgemeine Staatenorganismus auf der vollendeten Entwickelung aller volksthümlichen Unterschiede beruht, so ist in ihm die Vielheit und die Verschiedenheit der Nazionen und der Staaten keineswegs etwa ausgewischt, sondern grade in ihrer vollen Schärfe ausgeprägt. Aber da dieses Heraustreten der nazionalen Bestimmtheiten nichts sonst ist als die Gewährung der den natürlichen Unterschieden als den besondren Momenten des organischen Ganzen der Menschheit zustehenden eigenthümlichen Rechte, diese aber eben wesentlich Momente, integrirende Glieder

*) „In den großen Völkerkriegen scheinen sich die Nazionalindividualitäten zu reiben, damit ihr eigenthümlichstes und eigenstes Wesen immer klarer hervortrete.“ Lange, Leben Jesu, I, S. 33. Vgl. auch Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 314 f. (B. 7.)

ſie mit ihr in beſtimmtem organiſchem Zuſammenhange ſteht. So bleibt die Continuität der Schöpfung undurchlöchert, welche durch den Begriff dieſer ſchlechterdings gefordert wird. Denn nur bei abſoluter Continuität kann die Schöpfung wirklich Entwickelung der Kreatur aus ſich ſelbſt heraus durch Gott ſein. Da im Fortgange des Schöpfungsproceſſes mit jeder neu vollendeten Kreaturſtufe das geſchöpfliche Medium der ſchöpferiſchen Wirkſamkeit Gottes extenſiv und intenſiv immer vollkommner wird, ſo wird die Kreatur in jeder folgenden neuen Sphäre eine immer vollkommnere und herrlichere.

Anm. 2. Unſerm §. zufolge liegt der gnoſtiſchen Idee des Demiurg allerdings eine Wahrheit zu Grunde.

483

§. 474. Der Zuſtand des menſchlichen Einzelweſens in dieſem Vollendungspunkt der Menſchheit iſt ſo der Zuſtand ſtätiger, an keine weder räumliche noch zeitliche Schranke mehr gebundener Bewegung, vermöge welcher es in jedem Moment aus ſich ſelbſt herausgeht einerſeits in Gott und andrerſeits in das Univerſum, eben dadurch aber nur von Neuem in ſich ſelbſt zurückkehrt. Dieß nun iſt eben das volle Leben (welches ja ſeinem abſtracteſten Begriff nach die abſolute Einheit des Seins und des Werdens iſt,) des individuell-perſönlichen Geſchöpfs. Sofern aber das vollendete menſchliche Einzelweſen wirklich geiſtiges iſt, iſt dieſe Lebensbewegung in ihm beſtimmt als eine ſolche geſetzt, deren Cauſalität ihm ſelbſt immanent iſt, d. h. als eine ewige. Denn das iſt eben der eigentliche Begriff der Ewigkeit eines Seins, ſchlechthin causa sui zu ſein (§. 8.). Der menſchliche Zuſtand in dieſer ſeiner Vollendung iſt alſo weſentlich der des ewigen Lebens. Dieſes ewige Leben iſt weſentlich zugleich ein Zuſtand abſoluter Seligkeit des Menſchen. Denn die Seligkeit iſt ja eben die abſolute Lebendigkeit des perſönlichen Weſens oder das Ausgeſtattetſein ſeiner Perſönlichkeit mit einem ihr ſchlechthin entſprechenden (geiſtigen) Naturorganismus als in ſeinem Selbſtbewußtſein geſetzt. (§. 27.). Das menſchliche Einzelweſen beſitzt nunmehr, nachdem ſein Aneignungsproceß als Selbſtvergeiſtigungsproceß oder Proceß ſeiner Umgebärung aus der Materie in den Geiſt ſchlechthin vollendet iſt, ſein abſolutes Eigenthum und eben die dieſes unmittelbar begleitende abſolute Selbſtbefriedigung oder Glückſeligkeit und näher Begeiſterung iſt dieſe abſolute Seligkeit. Nach ihrer religiöſen Seite

ist wie jenes absolute Eigenthum die absolute göttliche Begabung, so die absolute Selbstbefriedigung der absolute Enthusiasmus. Diese absolute individuelle Selbstbefriedigung oder Begeisterung und dieser absolute Enthusiasmus in ihrer absoluten gegenseitigen Durchdringung machen das Wesen der ewigen Seligkeit aus. Sofern das Aneignen als religiöses Beten ist, ist der Zustand der Vollendeten ein Zustand absoluter Gebetserhörung, und eben damit einerseits ein Zustand absoluten Geeintseins ihres Willens mit dem göttlichen und andrerseits ein Zustand absoluten Danks und Preises, welchen sie Gott darbringen. Da für die Seligen als reine Geister bei ihrer Wirksamkeit nach außen jede Vermittelung durch einen materiellen Naturorganismus hinwegfällt, so hat für sie das Handeln (dem Begriff desselben zufolge, s. §. 193.) aufgehört, und mit ihm auch alle Arbeit, d. h. alle das Wirken begleitende Anstrengung (§. 233.). Diese rührt ja nur her theils von dem relativen Noch nicht entwickelt sein der handelnden Persönlichkeit, theils von der Materialität des Organs, mittelst dessen sie handelt: welches beides im Zustande der Vollendung schlechthin hinwegfällt. Für den wirklichen reinen Geist gibt es überall weder Anstrengung noch Arbeit. So ist das ewige Leben ein Zustand der absoluten Ruhe der Vollendeten. Aber freilich nicht etwa ein Zustand müssiger Unwirksamkeit, sondern dem bereits §. 473. Entwickelten gemäß das grade Gegentheil. Ungeachtet die Vollendeten nicht mehr handeln, so ist doch ihr Sein ein continuirliches Wirken. Der in ihrer Vollendung seligen Menschheit ist, wie dort gezeigt worden, ein unendliches Feld immer herrlicherer Wirksamkeit aufgethan. Sie wird endlos in immer wieder neuen und immer herrlicheren und weiteren Kreisen das dienende Organ der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sein, diese in ihrem allerausgedehntesten Sinne verstanden, in welchem sie auch die weltleitende Wirksamkeit ausdrücklich miteinschließt. Als besondre Momente der Seligkeit der Vollendeten treten deutlich hervor einerseits ihre volle Gemeinschaft mit Gott und andrerseits ihre volle Gemeinschaft mit allen seligen persönlichen Geschöpfen. Die Gemeinschaft der Seligen mit Gott ist eine Gemeinschaft mit ihm beides nach der Seite ihres Selbstbewußtseins und nach der ihrer Selbstthätigkeit. Nach der Seite ihres Selbstbewußtseins stehen sie mit Gott in voller Gemeinschaft durch ihre volle Gotteserkenntniß. Und zwar ist diese jetzt ein

dieser seinem Begriff zufolge der Vergeistigungsproceß der menschlichen Einzelwesen ist, in jenem Vollendungspunkt, von dem wir hier reden, unmittelbar zugleich die vollendete Vergeistigung der nun vollständig verwirklichten Menschheit in allen ihren Individuen gegeben. Auch das letzte noch lebende Geschlecht ist jetzt vollständig vergeistigt; eben damit aber hat es den materiellen Leib abgelegt oder ist es abgelebt.

VIII. Das vollendete Reich Gottes.

§. 464. Da bei der normalen Entwickelung dem Sittlichen die religiöse Bestimmtheit schlechthin eignet, so daß Sittliches und Religiöses (Sittlichkeit und Frömmigkeit) sich schlechthin decken: so muß, was die Vollendung des sittlichen Processes ist, eo ipso auch die Vollendung des religiösen Processes sein. Die vollendete Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit muß wesentlich zugleich als das absolute Bestimmtsein derselben durch Gott oder das absolute Zugeeignetsein des Menschen an Gott gedacht werden. Oder näher: das vollendete menschliche Selbstbewußtsein, und zwar wie es beides ist, individuelles Selbstbewußtsein aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangenes Gesammtbewußtsein (Gemeinbewußtsein) andrerseits, muß gedacht werden als wesentlich zugleich schlechthin vollständiges Gottesbewußtsein, — und die vollendete menschliche Selbstthätigkeit, und zwar wie sie beides ist, individuelle Selbstthätigkeit aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangene Gesammtthätigkeit (Gemeinthätigkeit) andrerseits, als wesentlich zugleich schlechthin vollendete Gottesthätigkeit. Mit andren Worten: mit der vollendeten normalen Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseins und der menschlichen Selbstthätigkeit sind wesentlich zugleich auch das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit in der Menschheit schlechthin realisirt. Das Gleiche gilt auch von der religiösen Gemeinschaft. Jener allgemeine Staatenorganismus muß wesentlich zugleich als die schlechthin vollendete religiöse Gemeinschaft gedacht werden, als das schlechthin vollendete Reich Gottes, als die absolute Theokratie. Eben damit coincidiren dann aber auch die sittliche Gemeinschaft und die religiöse schlechthin, und es fällt sonach die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche schlechthin hinweg.

§. 465. Wird aber der sittliche Proceß als religiöser nicht aus dem Gesichtspunkt des Menschen angesehen, sondern aus dem Gottes, so ist er der Proceß der Menschwerdung Gottes und seine Vollendung die Vollendung dieser. Mit dem hier in Rede stehenden Vollendungspunkt ist mittelst des sittlichen Processes die Tendenz Gottes bei der Schöpfung, sich nach seinem actuellen Sein oder als Geist, näher als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit, in der Kreatur sein Sein zu geben, innerhalb der irdischen Schöpfungssphäre zu ihrem Ziel gelangt. Die reale Einwohnung der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit in dem menschlichen Geschöpfe (jener in seinem Naturorganismus, dieser in seiner Persönlichkeit) vollzieht sich ja in demselben Maaße, in welchem es sich auf normale Weise entwickelt, und eben vermöge dieser seiner Entwickelung sich heilig vergeistigt. Mit der nunmehr vollendeten normalen sittlichen Entwickelung der Menschheit in der vollständigen organischen Allheit der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen ist mithin jene reale Einwohnung Gottes in ihr vollständig verwirklicht. Daß, wie wir so eben (§. 464.) sahen, in diesem Abschlußpunkt des sittlichen Processes das menschliche Selbstbewußtsein in seiner vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesbewußtsein und die menschliche Selbstthätigkeit in ihrer vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesthätigkeit ist, das ist in der That in concreto nichts andres als eben ein reales Sein Gottes in dem menschlichen Geschöpf, die vollendete Menschwerdung Gottes. Gott ist jetzt in der Menschheit schlechthin gegenwärtig. Und indem so in der Menschheit ein reales Sein beider, der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit zustande gekommen ist, ist in ihr auch das Verhältniß dieser beiden zu einander genau das ihrem Verhältniß zu einander innerhalb des immanenten göttlichen Seins entsprechende, nämlich daß sie sich gegenseitig gleich sehr beides, zur Voraussetzung und zum Resultat haben, d. h. das Verhältniß absoluter Wechselwirkung. Diese vollendete Menschwerdung Gottes ist aber zugleich die vollendete Einwohnung Gottes in der irdischen Kreatur überhaupt, da ja die eigne Vergeistigung des Menschen wesentlich unmittelbar zugleich die Vergeistigung der irdischen materiellen Natur überhaupt, auch der äußeren, an ihm (dem Menschen) ist, und zwar in ihrer Vollendung

die Vergeistigung der gesammten irdisch materiellen Natur (§. 210.).

Anm. Joh. Wessel, indem auch er annimmt, daß auch unabhängig von der Sünde die Menschwerdung Gottes stattgefunden haben würde, bemerkt in Beziehung auf diesen Fall treffend: „Aber freilich, wenn Alle auf gleiche Weise im Guten beharrt wären, so würde nicht Einer im Reiche des Guten so sehr hervorragen, daß er der Stifter und König dieses Reichs sein könnte." S. bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, II, S. 504.

IX. Die letzten Dinge.

477 §. 466. Indem die Menschheit jetzt in allen ihren Individuen, auch in denen der zuletzt lebenden Generation (§. 463.), vollkommen vergeistigt ist, so ist eben hiermit unmittelbar zugleich die Scheidung zwischen den bereits früher abgelebten und den zuletzt, in diesem Zeitpunkt der Vollendung, lebenden menschlichen Einzelwesen vollkommen aufgehoben. Die Menschheit ist nun in allen ihren Gliedern vollständig vereinigt. Eben diese so vollständig in allen ihren Individuen zur Einheit Eines großen Organismus verbundene Menschheit bildet den Leib oder Tempel, welchem Gott als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit nunmehr auf schlechthin reale Weise einwohnt.

§. 467. Nur Ein Element der irdischen Welt steht auch jetzt noch unvollendet, aber auch unvollendbar, da, die äußere materielle Natur. Sie hat bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung hin ihren Dienst geleistet, hinfort hat sie innerhalb der irdischen Weltsphäre keinen Zweck mehr. Dieses gesammte Baugerüste der materiellen Naturreiche mit ihren unzählig vielen Stufen, über welche hinweg die schöpferische Entwickelung von der rohen Materie her bis zum Menschen und somit zum Geiste hinansteigen mußte, ist nun nutzlos geworden; darum muß es abgebrochen werden. Die äußere materielle Natur ist aus dem Entwickelungsproceß der irdischen Weltsphäre als Schlacke zurückgeblieben; darum muß sie aus derselben ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue. Dieses ist's, was zunächst noch übrigt, die Zerstörung der äußeren materiellen Natur. Sie ist das nächste Tagewerk der vollendeten Menschheit.

§. 468. Mit ihrem Vollzug ist die irdische Weltsphäre schlechthin vollständig von Gott erfüllt, wie er als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit in ihr sein Sein hat. Damit ist aber die Erde *Himmel* geworden. Denn der Begriff des Himmels ist eben der *des* kosmischen (kreatürlichen) Seins, *in welchem Gott* (seinem actuellen Sein nach oder als Geist) *auf reale Weise ist.*

§. 469. Mit dieser ihrer Vollendung sind nun auch die Schranken vollständig gefallen, welche die irdische Weltsphäre bisher von den übrigen Sphären der Schöpfung geschieden hielten. Nur die Materie an ihr causirte ja diese Scheidung. Nachdem sie die Materie vollständig von sich abgethan und eine rein geistige Welt geworden, ist ihr die Communication mit allen übrigen besondren Sphären des Universums unbeschränkt eröffnet, die vonvornherein in ihrer Bestimmung lag. Denn unter allen besondren gegeneinander relativ selbständigen Kreisen des Universums ist ja in der Idee der Schöpfung schon ursprünglich ein durchgreifender organischer Zusammenhang angelegt. (§. 39.)

§. 470. Namentlich ist nun die vollendete Menschheit auch mit den *schon vollendeten*, d. h. den *himmlischen* Schöpfungskreisen oder mit der (guten) *Engelwelt* in ungehemmte Communication getreten. Denken wir nämlich diese irdische Schöpfungssphäre als die der Zeit nach nicht erste, was wir ja um so mehr müssen, da wir bei der Anfangslosigkeit der Schöpfung eine erste überhaupt gar nicht denken dürfen: so müssen wir ihr vorausgegangene bereits vollendete Schöpfungskreise annehmen, also Welten von *bereits vollendeten*, d. i. schlechthin vergeistigten *persönlichen* Kreaturen. Es sind dieß ihrem Begriff zufolge Welten von *reinen* Geistern, d. h. *Engeln*. Unter der Voraussetzung einer *Mehrheit* von schon vollendeten Kreatursphären müssen wir auch bestimmt eine *Mehrheit* von Engelwelten denken, und da unter den verschiedenen Weltsphären dem Begriff der Schöpfung gemäß eine Abgestuftheit stattfindet, auch eine *Stufenordnung* unter diesen vollendeten kreatürlichen reinen Geistwesen. Als schon vollendete geistige Kreaturen stehen die Engel über dem Menschen in seinem jetzigen, noch unvollendeten Zustande, an sich aber und

in seiner Vollendung genommen steht der Mensch als eine spätere, sie zu ihrer Voraussetzung habende Kreaturstufe über ihnen. Das Verhältniß dieser verschiedenen Welten von reinen Geistwesen zu einander kann, da die einzelnen Schöpfungskreise sich als durch einander vermittelt organisch aus einander herausgebären, ebenfalls nur das eines schlechthin organischen Zusammenhangs derselben unter einander sein. Ebenso müssen wir aber auch wieder jede einzelne dieser guten Engelwelten als in sich selbst schlechthin organisirt, also als absolute Gemeinschaft denken. Denn die Vollendung der Sittlichkeit ist ja schlechterdings durch die sittliche Gemeinschaft und ihre Vollendung bedingt. Auch die Engel sind zwar allerdings, wie alle Kreaturen, wesentlich räumlich und zeitlich endliche; aber als reine Geistwesen sind die durch Raum und Zeit nicht beschränkt *), und deshalb nicht abgeschlossen jeder auf die besondre Sphäre der Schöpfung, welcher er eigenthümlich angehört; sondern es ist ihnen das Universum schrankenlos geöffnet **) als Schauplatz ihrer Wirksamkeit. Auch unsre jetzt noch unvollendete irdische Weltsphäre steht ihnen somit offen, und wir können nichts anderes voraussetzen, als daß sie auch auf sie und insbesondre auf die persönlichen Geschöpfe in ihr Wirkungen ausüben. Dieß aber freilich nicht anders als in ihrer unbedingten Einheit mit Gott, in der sie ja eben vermöge ihrer sittlichen Vollendung zu reinen Geistern stehn, mithin auch in unbedingter Abhängigkeit von ihm, kurz als seine Werkzeuge. Wir müssen also diese guten Engel als betheiligt, wie bei der göttlichen Weltschöpfung überhaupt, so auch insbesondre bei der göttlichen Weltregierung denken, ja als die spezifischen Organe, durch welche dieselbe vermittelt ist. Denn das ist ja ein ausdrücklicher Satz unsrer Schöpfungslehre, daß in dem göttlichen Schöpfungsproceß jede folgende neue Weltsphäre von Gott durch die Vermittelung, d. h. mittelst des Dienstes oder der Wirksamkeit der bereits vollendeten vorangegangenen Kreatursphären hervorgebracht wird.

*) Vgl. Conradi, Kritik der chr. Dogmen, S. 400 f.

**) Es liegt eine gediegene Wahrheit in dem naiven Wort Tertullians (Apologetic. cp. 22): Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Es ist nicht zufällig geschehen, daß man sich die Engel geflügelt vorgestellt hat.

Anm. 1. Reine Geister im Sinne der Kirchenlehre, d. h. leiblose Geister können uns freilich die Engel nicht sein; sondern nur in dem Sinne sind sie uns reine Geister, daß ihr Sein schlechthin ein wirklich geistiges, ein schlechthin unmaterielles, von allen Elementen der Materie schlechthin gereinigtes ist. Dieser reinen Geistigkeit ungeachtet ist uns nichtsdestoweniger der Engel eine Einheit, und zwar eine absolute, eines persönlichen Ichs und eines diesem eigenthümlich zugehörigen Naturorganismus oder beseelten Leibes, nur eines schlechthin geistigen.

Anm. 2. Auch die bereits vollendeten menschlichen Einzelwesen sind reine Geister, d. h. eben Engel. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke Swedenborgs, daß der Mensch Engel wird. Vgl. auch Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 350 f.

§. 471. So mündet das Erdenleben mit seiner Vollendung in das Himmelsleben aus. In der unbeschränkten Communication mit allen Sphären der Schöpfung schließt sich dem menschlichen Geschlecht eine unendliche Fülle von Gemeinschaft und Liebe auf. Alle Lebensquellen des Universums durchströmen nun die Menschheit, die ihr eignes Leben in den Ocean dieses allgemeinen Lebens hineinergießt, und es aus ihm in unendlich gesteigerter Fülle wieder zurückempfängt; und jedes menschliche Einzelwesen vermag jetzt mit seiner Liebe das Universum zu umfassen, und erfrischt sich endlos an der Liebe dieses endlosen Alls. Aber diese Gemeinschaft mit ihm ist wesentlich Gemeinschaft mit ihm wie Gott sich in ihm sein Sein gegeben hat und ihm einwohnt, also wesentlich zugleich neue unendliche Bereicherung der Gemeinschaft mit Gott, Seiner Erkenntniß und Seiner Liebe.

§. 472. Hiermit erhellt es nun auch, wie das von Gott, als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit, durch seine Menschwerdung mit der irdischen oder menschlichen Kreatur eingegangene Verhältniß ein völlig gleiches Verhältniß desselben zu den übrigen Ordnungen der persönlichen Kreatur nicht etwa ausschließt, sondern grade im Gegentheil ausdrücklich einschließt. Indem die irdische Kreatur auch mit der nicht irdischen, insbesondre der himmlischen, überhaupt aber mit der Gesammtheit der Kreatursphären in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu Einem Gesammtorganismus höchster Potenz concrescirt, kann Gott unbeschadet seines

Verhältnisses zu jeder einzelnen dieser besondren Sphären sich in allen Kreisen der Schöpfung in schlechthin realer Weise sein Sein geben. Wenn die (vollendeten) Schöpfungssphären alle schlechthin in einander sind, so entzieht er sich keiner von allen, indem er jede der übrigen an sich nimmt; ja eben schon dadurch, daß er in einer sein Sein hat, hat er es unmittelbar zugleich auch in allen übrigen, sofern diese mit jener in absoluter Einheit stehn. Grade erst mit dieser unendlichen (weil mit dem Fortgange der Schöpfung in's Unendliche wachsenden) Erweiterung der Sphäre der irdischen Kreatur vollendet sich das Sein Gottes in ihr und seine Menschwerdung schlechthin. Denn erst mit ihr ist die menschliche Form seines Seins, ihrer spezifisch menschlichen Bestimmtheit ungeachtet, eine schlechthin unbeschränkte und unendliche, wie Gott seinem Begriff zufolge sie für sich fordern muß.

§. 473. Auf diesem Punkte ist die sittliche Aufgabe schlechthin gelöst und die absolute Vollendung der irdischen Schöpfung eingetreten. Aber die Laufbahn der (in sich vollendeten) Menschheit ist damit nicht etwa abgeschlossen, es tritt nur ein durchaus neues unabsehbares Stadium ihrer Wirksamkeit im Universum, unter völlig neuen Bedingungen, ein. Dieß ist eine unmittelbare Consequenz aus dem Begriff der Schöpfung selbst. Diese ist ja ihrem Begriff nach (s. §. 39.) eine unendliche, eine sich aus sich selbst heraus in organischer Continuität in's Unendliche fortsetzende. Jede ihrer besondren Sphären, sobald sie, als schlechthin Geist geworden, in sich selbst vollendet ist, wird für Gott die Basis einer neu anhebenden Reihe seiner schaffenden Wirksamkeit, oder deutlicher: sie wird für ihn der Ausgangspunkt zu einer neuen eigenthümlichen, weil mit durch sie selbst vermittelten Bethätigung seiner schöpferischen Potenz. Die bis dahin erreichte Stufe des kreatürlichen Seins muß selbst wieder als Grundlage (d. h. als Compler von Voraussetzungen oder Bedingungen) dienen, auf der durch Gottes Schöpferkraft eine neue ihm adäquatere, nichts desto weniger aber immer noch, wie jede vorangehende und jede nachfolgende auch, hinter seiner absoluten und eben deshalb schlechthin überschwänglichen Hoheit oder Größe, d. h. hinter der absoluten Intensität und Fülle (dem Reichthum) seines ewigen Seins, unendlich zurückbleibende kreatürliche Welt in's Seins gerufen wird.

Dieses schöpferische Werk vollzieht aber Gott mittelst derjenigen früheren Stufen der Kreatur, in welchen, als schon vollendeten, er bereits sein Sein hat: worin dann eben der vermittelnde Dienst dieser letzteren bei der neuen göttlichen Schöpfung besteht. So wird er nun auch auf der Grundlage der vollendeten irdischen Schöpfung einen neuen Schöpfungskreis hervorbringen unter der Vermittelung des Dienstes auch der vollendeten Menschheit. Zu dieser neuen Schöpfungsstufe ist ja auch schon unmittelbar der bestimmte Ansatzpunkt gegeben als Resultat der Vollendung der irdischen Sphäre; nämlich eben in der in dem Vergeistigungsproceß derselben als Schlacke unvergeistigt zurückgebliebenen und wieder in ihre Elemente aufgelösten materiellen äußeren Natur (§. 467.). Dieser irrationale Rest der irdischen Schöpfungsarbeit, diese als unbrauchbarer Niederschlag übriggebliebene materielle Schlacke ist als ein noch unüberwundener Gegensatz Gottes nothwendig eine Herausforderung seiner schöpferischen Wirksamkeit zu einem neuen Kreislauf, und eben dieses caput mortuum der irdischen Schöpfung ist die materia prima, von welcher aus die neue Schöpferwirksamkeit Gottes anhebt, um durch schöpferische Entwickelung derselben, nämlich durch die Reconstruction der Elemente, in welche die (materielle) äußere irdische Natur aufgelöst worden ist, in einer neuen Weise, aus ihrem Schooß eine neue Weltsphäre zu entbinden. Die Schöpfung dieser ist es dann zunächst, wobei die vollendete Menschheit, aber nicht für sich allein, sondern in ihrer organischen Vereinigung mit allen übrigen bereits vollendeten Kreaturordnungen, ihren vermittelnden Dienst leistet. Zu ihm aber muß sie deshalb spezifisch befähigt sein, weil sie ja am Schlußpunkt ihrer sittlichen Entwickelung die gesammte äußere materielle irdische Natur sich zugeeinet hat. Indem so die äußere materielle irdische Natur für sie vollständig Erkenntniß und Organ geworden ist, kann sie auch vollständig über ihre Elemente schalten.

Anm. 1. In dieser Verschiedenheit einerseits der ihnen zumgrunde liegenden materiae primae, ganz besonders aber andrerseits der ihre Hervorbringung aus diesen vermittelnden Stufen schon vollendeter Kreaturen liegt der Grund der spezifischen Verschiedenheit der einzelnen Sphären der Schöpfung. Jede folgende hat an dem zurückbleibenden Niederschlag der ihr zunächst vorangegangenen ihren Mutterkeim, durch welchen

sie mit ihr in bestimmtem organischem Zusammenhange steht. So bleibt die Continuität der Schöpfung undurchlöchert, welche durch den Begriff dieser schlechterdings gefordert wird. Denn nur bei absoluter Continuität kann die Schöpfung wirklich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus durch Gott sein. Da im Fortgange des Schöpfungsprocesses mit jeder neu vollendeten Kreaturstufe das geschöpfliche Medium der schöpferischen Wirksamkeit Gottes ertensiv und intensiv immer vollkommner wird, so wird die Kreatur in jeder folgenden neuen Sphäre eine immer vollkommnere und herrlichere.

Anm. 2. Unserm §. zufolge liegt der gnostischen Idee des Demiurg allerdings eine Wahrheit zu Grunde.

483

§. 474. Der Zustand des menschlichen Einzelwesens in diesem Vollendungspunkt der Menschheit ist so der Zustand stätiger, an keine weder räumliche noch zeitliche Schranke mehr gebundener Bewegung, vermöge welcher es in jedem Moment aus sich selbst herausgeht einerseits in Gott und andrerseits in das Universum, eben dadurch aber nur von Neuem in sich selbst zurückkehrt. Dieß nun ist eben das volle Leben (welches ja seinem abstractesten Begriff nach die absolute Einheit des Seins und des Werdens ist,) des individuell-persönlichen Geschöpfs. Sofern aber das vollendete menschliche Einzelwesen wirklich geistiges ist, ist diese Lebensbewegung in ihm bestimmt als eine solche gesetzt, deren Causalität ihm selbst immanent ist, d. h. als eine ewige. Denn das ist eben der eigentliche Begriff der Ewigkeit eines Seins, schlechthin causa sui zu sein (§. 8.). Der menschliche Zustand in dieser seiner Vollendung ist also wesentlich der des ewigen Lebens. Dieses ewige Leben ist wesentlich zugleich ein Zustand absoluter Seligkeit des Menschen. Denn die Seligkeit ist ja eben die absolute Lebendigkeit des persönlichen Wesens oder das Ausgestattetsein seiner Persönlichkeit mit einem ihr schlechthin entsprechenden (geistigen) Naturorganismus als in seinem Selbstbewußtsein gesetzt. (§. 27.). Das menschliche Einzelwesen besitzt nunmehr, nachdem sein Aneignungsproceß als Selbstvergeistigungsproceß oder Proceß seiner Umgebärung aus der Materie in den Geist schlechthin vollendet ist, sein absolutes Eigenthum und eben die dieses unmittelbar begleitende absolute Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit und näher Begeisterung ist diese absolute Seligkeit. Nach ihrer religiösen Seite

ist wie jenes absolute Eigenthum die absolute göttliche Begabung, so die absolute Selbstbefriedigung der absolute Enthusiasmus. Diese absolute individuelle Selbstbefriedigung oder Begeisterung und dieser absolute Enthusiasmus in ihrer absoluten gegenseitigen Durchdringung machen das Wesen der ewigen Seligkeit aus. Sofern das Aneignen als religiöses Beten ist, ist der Zustand der Vollendeten ein Zustand absoluter Gebetserhörung, und eben damit einerseits ein Zustand absoluten Geeintseins ihres Willens mit dem göttlichen und andrerseits ein Zustand absoluten Danks und Preises, welchen sie Gott darbringen. Da für die Seligen als reine Geister bei ihrer Wirksamkeit nach außen jede Vermittelung durch einen materiellen Naturorganismus hinwegfällt, so hat für sie das Handeln (dem Begriff desselben zufolge, s. §. 193.) aufgehört, und mit ihm auch alle Arbeit, d. h. alle das Wirken begleitende Anstrengung (§. 233.). Diese rührt ja nur her theils von dem relativen Noch nicht entwickelt sein der handelnden Persönlichkeit, theils von der Materialität des Organs, mittelst dessen sie handelt: welches beides im Zustande der Vollendung schlechthin hinwegfällt. Für den wirklichen reinen Geist gibt es überall weder Anstrengung noch Arbeit. So ist das ewige Leben ein Zustand der absoluten Ruhe der Vollendeten. Aber freilich nicht etwa ein Zustand müssiger Unwirksamkeit, sondern dem bereits §. 473. Entwickelten gemäß das grade Gegentheil. Ungeachtet die Vollendeten nicht mehr handeln, so ist doch ihr Sein ein continuirliches Wirken. Der in ihrer Vollendung seligen Menschheit ist, wie dort gezeigt worden, ein unendliches Feld immer herrlicherer Wirksamkeit aufgethan. Sie wird endlos in immer wieder neuen und immer herrlicheren und weiteren Kreisen das dienende Organ der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sein, diese in ihrem allerausgedehntesten Sinne verstanden, in welchem sie auch die weltleitende Wirksamkeit ausdrücklich miteinschließt. Als besondre Momente der Seligkeit der Vollendeten treten deutlich hervor einerseits ihre volle Gemeinschaft mit Gott und andrerseits ihre volle Gemeinschaft mit allen seligen persönlichen Geschöpfen. Die Gemeinschaft der Seligen mit Gott ist eine Gemeinschaft mit ihm beides nach der Seite ihres Selbstbewußtseins und nach der ihrer Selbstthätigkeit. Nach der Seite ihres Selbstbewußtseins stehen sie mit Gott in voller Gemeinschaft durch ihre volle Gotteserkenntniß. Und zwar ist diese jetzt ein

wirkliches Schauen Gottes (nämlich Gottes nach seinem actuellen Sein oder als Geist; denn das göttliche Wesen ist und bleibt auch für die vollendeten Seligen unanschaubar,); denn Gott ist nun vermöge seines Seins in der vollendeten Kreatur offenbar geworden. Ihre Gotteserkenntniß ist jetzt, wie alle ihre Erkenntniß überhaupt, eine schlechthin reine und ungetrübte (nicht mehr eine cognitio specularis, 1. Cor. 13, 12, d. h. eine erst durch den dunklen Spiegel des materiellen Organs hindurch in das Selbstbewußtsein reflectirte). Nichts desto weniger ist sie aber immer noch eine begränzte (nur nicht eine beschränkte,) und des Wachsthums fähige. Denn da das Medium dieser Erkenntniß, sofern sie eine anschauliche ist, die vollendete geistige Welt ist, welcher als solcher Gott bereits einwohnt, die jedesmalige Totalität dieser schon von Gott erfüllten Welt aber sich zu dem Sein Gottes selbst als unendlich inadäquat verhält: so ist auch die durch sie für die Seligen vermittelte Gotteserkenntniß eine noch unendlich unvollständige. Und da die jedesmal bereits durch das göttliche Schaffen verwirklichte Welt den Begriff der Welt noch keineswegs erschöpft: so leidet auch ihre Welterkenntniß an derselben Unvollständigkeit wie ihre Gotteserkenntniß. In beiden Beziehungen ist jedoch diese Unvollständigkeit ihrer Erkenntniß in stätigem Verschwinden begriffen, indem mit dem sich in's Unendliche fortsetzenden Fortgange der Schöpfung auch stätig einerseits das Object der Welterkenntniß sich immer mehr erweitert und andrerseits die Offenbarung Gottes sich immer vollständiger entfaltet. Incommensurabel bleibt übrigens Gott in alle Ewigkeit auch für die Erkenntniß der Seligen. Nur ist dessenungeachtet ihre Gotteserkenntniß, so wie alle ihre Erkenntniß überhaupt, von allem Stückwerk (1. Cor. 13, 12) frei; denn ihr Erkennen ist immer ein Ueberschauen und Zusammenschauen des Ganzen, wie es jedesmal gegeben ist, und somit ein Erkennen jedes Einzelnen aus dem Zusammenhange des Ganzen. Auf der andern Seite ist die Gemeinschaft der Seligen mit Gott Gemeinschaft ihrer Selbstthätigkeit mit ihm, nämlich durch den Gehorsam ihrer Hingebung an ihn als Organ der seinigen bei der schon vorhin erörterten Fortführung des Schöpfungswerks in's Unendliche. Auch nach dieser Seite hin ist die Gemeinschaft der Seligen mit Gott eine volle. Denn nicht nur ihre eigne Selbstthätigkeit haben sie Gott durch vollständige Hingebung schlechthin zugeeignet, sondern

auch die übrige Welt, welche sie sich jetzt vollständig als Organ angebildet haben. Indeß ist doch — aus den so eben in Ansehung der Erkenntniß aufgezeigten Gründen — auch diese Gemeinschaft der Seligen mit Gott durch ihre Hingebung an ihn immer noch eine begränzte (wiewohl unbeschränkte), aber so, daß auch ihre Begränztheit in stätigem Verschwinden begriffen ist, wiewohl nur in einem unendlichen Proceß. Fürsandere stehen die vollendeten Seligen in voller Gemeinschaft mit allen vollendeten persönlichen Geschöpfen, nicht bloß mit denen ihres eignen irdischen Schöpfungskreises, sondern auch mit denen aller übrigen Kreaturspharen. Auch diese Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft beides des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit. Natürlich ist sie unter den einzelnen Seligen eine was das Maaß ihrer Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit angeht sehr verschiedentlich abgestufte. Mit dem stätigen Fortschritt des Schöpfungswerks in's Unendliche ist auch sie in stätiger Zunahme begriffen. Diese Gemeinschaft der vollendeten seligen Geister unter einander setzt der Natur der Sache nach voraus, daß es für sie ein Medium gibt, mittelst dessen sie auf einander einwirken, im weitesten Sinne des Worts, sich einander manifestiren, überhaupt unter einander communiciren können. Dieses Medium muß natürlich einerseits Natur und andrerseits ein geistiges sein. Es kann auch nicht etwa ein für sie äußeres sein, sondern nur ein integrirendes und immanentes Element ihrer eignen geistigen Natur; aber ein solches, das wesentlich dazu qualifizirt ist, sich zu entäußern und sich Andern mitzutheilen, ohne übrigens damit für den Mittheilenden verloren zu gehn, — ein geistiges Element, das die Seligen mit einander austauschen können, und das, indem sie sich kraft desselben gegenseitig berühren und einander mittheilen, in seinem stätigen Aus- und Einströmen ihre sie umgebende und verbindende geistige äußere Lebensatmosphäre bildet. Ein äußeres wird es nur, sofern es in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander von ihnen ausgeht; an sich ist es nicht ein für sie äußerliches. Dieses geistige Vermittelungsmittel schlechthin wirksamer Liebe und Gemeinschaft für die Seligen, dieses eigenthümliche Element ihres Gemeinschaftsverkehrs, von welchem natürlich irgend eine anschauliche Vorstellung absolut unmöglich ist, läßt sich noch am füglichsten durch die bildliche Vorstellung eines geistigen Lichts bezeichnen. Diesem allem zufolge ist die Seligkeit wesentlich Se-

ligkeit in der Liebe, beides Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe, und Liebesfähigkeit also die Bedingung der Seligkeit und ihr Maaß das Maaß dieser (1. Cor. 13, 8. 13.). Soll das Reich der Seligen ein wirklich organisirtes, also eben vollendete Gemeinschaft sein, so muß es in ihm Stufenunterschiede der Seligkeit geben. Die individuelle sittliche Beschaffenheit, welche ihrem Begriff selbst zufolge in Jedem eine verschiedene ist, führt nothwendig auch für Jeden ein verschiedenes individuelles Maaß der Fähigkeit, die Seligkeit zu fassen, mit sich. Diese Gradunterschiede bringen aber nicht etwa eine Störung in die Seligkeit der Vollendeten und eine Beeinträchtigung der *vollen* Seligkeit irgend eines Einzelnen, indem ja Jeder dasjenige Maaß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, wirklich *ganz* empfängt. Das Maaß der Empfänglichkeit für die Seligkeit ist zwar bei Jedem ein verschiedenes, aber bei Jedem ist es *ganz* erfüllt. Hat nun so Jeder sein bestimmt begränztes individuelles Maaß von Seligkeit, so ist er doch keineswegs auf dasselbe *beschränkt*; sondern vermöge der absoluten Gemeinschaft, welche die Seligen verbindet, oder vermöge ihrer vollendeten Liebe, haben auch Alle ihre individuellen Seligkeiten mit einander gemein, und die in unendlich vielen unendlich mannichfaltigen Formen sich reflectirende Seligkeit ist doch auch wieder für Alle Eine und dieselbige, indem Jeder die ihm eigenthümliche zugleich mit allen übrigen vollständig theilt. Ungeachtet die Seligkeit so für jeden Vollendeten in jedem Moment die *volle* ist, so ist sie nichts desto weniger doch auch eine *in's Unendliche wachsende*. Nach beiden Seiten hin, wie sie Seligkeit ist in der Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit der Welt der seligen Geschöpfe. Denn schon innerhalb *des* bestimmten Kreises der vollendeten Schöpfung, in welchen die Menschheit auf den Höhepunkt ihrer Vollendung eintritt, kann der einzelne Selige nur nach und nach das *in ihm* mögliche volle Maaß der Seligkeit vollständig ausschöpfen. Nämlich nur nach Maaßgabe, wie er allmälig — und dieß kann der Natur der Sache selbst zufolge nur allmälig geschehen, — auch mit allen nicht irdischen vollendeten Weltsphären, d. h. näher mit allen nichtmenschlichen vollendeten persönlichen Geschöpfen die Gemeinschaft auf vollständige Weise vollzieht, in Erkenntniß derselben einerseits und in Hingebung an sie andrerseits, und solchergestalt sich als Individuum immer mehr

erweitert, ungeachtet die individuellen Gränzen seines Seins (die nur aufgehört haben, Schranken zu sein,) völlig unverrückt bleiben. Aber auch wenn der Selige den Umfang dieses Kreises vollständig ermessen hat, ist das Wachsthum seiner Seligkeit in der eben angegebenen Weise keineswegs an seinem Ziel, da ja die Schöpfung in's Undliche fortgeht, und mithin die Sphäre des seligen Lebens, welche ihm eröffnet ist, in's Unendliche hin in stätiger Erweiterung begriffen ist.

Anm. 1. Eine anschauliche Erkenntniß Gottes gibt es schlechterdings nur sofern Gott in der Kreatur sein Sein hat. Nur in ihr kann er angeschaut werden — wiewohl auf durchaus unsinnliche Weise. Denn nur in ihr seiend ist er im Raum und in der Zeit, anders als unter der Form des Raumes und der Zeit gibt es aber keine Anschauung. Weil Gottes immanentes Sein wesentlich Sein unter der Form der Absolutheit ist, ist es auch schlechthin unanschaubar oder unvorstellbar (vgl. 1. Tim. 6, 16), aber deshalb nicht etwa auch undenkbar und unbegreifbar.

Anm. 2. Daß in dem ewigen Leben eine Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben stattfinden wird, das steht schon deshalb unbedingt fest, weil ohne sie in den Seligen die ihre verschiedenen Seinszustände verknüpfende Identität des Selbstbewußtseins, mithin ihr individuelles Ich selbst aufgehoben sein würde. Sofern der Zustand der Seligen ein Zustand der Vergeltung, und zwar einer sittlichen, also einer ihnen selbst als solcher bewußten, ist, erscheint diese Voraussetzung nicht minder als unumgänglich. Nur wird sich freilich der Natur der Sache zufolge die Erinnerung der Seligen auf dasjenige beschränken, was ihnen von ihren äußeren Relationen zu ihrer jetzigen Welt, in denen sie gestanden, wirklich innerlich geworden, was wirklich ihr Eigenthum und somit integrirendes Element ihres eignen Seins geworden ist, nämlich dadurch, daß es in ihnen Geist geworden ist. Alles übrige, was nur an ihnen vorübergegangen, und bloß auf der Oberfläche ihres Bewußtseins, bloß in ihrem Gedächtniß (als bloß mechanischem) haften geblieben ist, wird wieder abfallen, wie

es ja schon während des gegenwärtigen Lebens zum großen Theil wieder ausbleicht. Und eben dieß wird gewiß auch mit ein Moment der Seligkeit der Vollendeten sein, daß sie die ganze Masse dann unnützen bloßen Gedächtnißkrams, das ganze Vokabelwesen u. s. w., mit dem wir uns jetzt herumschlagen müssen, glücklich vergessen haben werden. Hier erledigt sich auch die Frage, ob diejenigen, welche sich während ihres sinnlich-irdischen Lebens gekannt und geliebt haben, im Zustande der vollendeten Seligkeit sich wieder zusammenfinden und wieder erkennen werden. Eine wirkliche Gemeinschaft der Seligen, ohne daß sie sich gegenseitig wirklich, d. h. namentlich auch ihrer sittlichen Geschichte nach kennten, wäre eine contradictio in adjecto. Sodann aber kann der Natur der Sache nach eine wirkliche sittliche Gemeinschaft unter persönlichen Wesen schlechterdings nicht wieder in nichts zerfallen, so wenig als irgend ein sittlich vollzogenes Verhältniß überhaupt. Eine solche Gemeinschaft kann also auch in unserm Selbstbewußtsein nicht ausgelöscht werden; denn der Mangel des Bewußtseins um sie würde unmittelbar zugleich ihre wirkliche Aufhebung selbst sein. Endlich wäre es eine Wiedervernichtung eines schon gewonnenen sittlichen Resultates (die Voraussetzung ist nämlich hier überall die Normalität der sittlichen Entwickelung,) und also eine theilweise Wiederrückgängigmachung des sittlichen Processes, d. h. überhaupt des Schöpfungsprocesses, wenn ein schon bestehendes wahres Gemeinschaftsverhältniß wieder aufgelöst würde. Nur daß nicht eine klägliche Sentimentalität diese Dinge in den Schmutz ihrer Eitelkeit hinabziehe!

Anm. 3. Bekanntlich stellt das N. T. den Zustand der Vollendeten als einen Zustand im Licht (Col. 1, 12. vgl. auch 1. Tim. 6, 16,) vor, und ihre verherrlichten Leiber als Lichtleiber (Mtth. 13, 43. Luc. 11, 34. vgl. Dan. 12, 3), und es scheint so das Licht als das wesentliche äußere Element ihres Seins zu denken. Diese Bezeichnung nun ist unbedenklich insofern eine uneigentliche und bildliche, als bei ihr nicht an unser empirisches oder physikalisches Licht zu denken ist, das ja ein materielles ist; aber dieß Bild soll doch gewiß

eine eigenthümliche geistige Realität ausdrücken. Ein andrer Begriff derselben als der im §. angedeutete wird sich schwerlich ermitteln lassen. Bekannt ist es, welche große und eigenthümliche Bedeutung das Licht bei Servet hat. Auch an die Hesychasten denkt man hier unwillkürlich, besonders aber an die Verklärung des Erlösers.

Here ends V. 1. ii [illegible] 2.

ligkeit in der Liebe, beides Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe, und Liebesfähigkeit also die Bedingung der Seligkeit und ihr Maaß das Maaß dieser (1. Cor. 13, 8. 13.). Soll das Reich der Seligen ein wirklich organisirtes, also eben vollendete Gemeinschaft sein, so muß es in ihm Stufenunterschiede der Seligkeit geben. Die individuelle sittliche Beschaffenheit, welche ihrem Begriff selbst zufolge in Jedem eine verschiedene ist, führt nothwendig auch für Jeden ein verschiedenes individuelles Maaß der Fähigkeit, die Seligkeit zu fassen, mit sich. Diese Gradunterschiede bringen aber nicht etwa eine Störung in die Seligkeit der Vollendeten und eine Beeinträchtigung der vollen Seligkeit irgend eines Einzelnen, indem ja Jeder dasjenige Maaß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, wirklich ganz empfängt. Das Maaß der Empfänglichkeit für die Seligkeit ist zwar bei Jedem ein verschiedenes, aber bei Jedem ist es ganz erfüllt. Hat nun so Jeder sein bestimmt begränztes individuelles Maaß von Seligkeit, so ist er doch keineswegs auf dasselbe beschränkt; sondern vermöge der absoluten Gemeinschaft, welche die Seligen verbindet, oder vermöge ihrer vollendeten Liebe, haben auch Alle ihre individuellen Seligkeiten mit einander gemein, und die in unendlich vielen unendlich mannichfaltigen Formen sich reflectirende Seligkeit ist doch auch wieder für Alle Eine und dieselbige, indem Jeder die ihm eigenthümliche zugleich mit allen übrigen vollständig theilt. Ungeachtet die Seligkeit so für jeden Vollendeten in jedem Moment die volle ist, so ist sie nichts desto weniger doch auch eine in's Unendliche wachsende. Nach beiden Seiten hin, wie sie Seligkeit ist in der Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit der Welt der seligen Geschöpfe. Denn schon innerhalb des bestimmten Kreises der vollendeten Schöpfung, in welchen die Menschheit auf den Höhepunkt ihrer Vollendung eintritt, kann der einzelne Selige nur nach und nach das in ihm mögliche volle Maaß der Seligkeit vollständig ausschöpfen. Nämlich nur nach Maaßgabe, wie er allmälig — und dieß kann der Natur der Sache selbst zufolge nur allmälig geschehen, — auch mit allen nicht irdischen vollendeten Weltsphären, d. h. näher mit allen nichtmenschlichen vollendeten persönlichen Geschöpfen die Gemeinschaft auf vollständige Weise vollzieht, in Erkenntniß derselben einerseits und in Hingebung an sie andrerseits, und solchergestalt sich als Individuum immer mehr

entschieden abnormer. Dieß ist eine einfache, unumstößlich gewisse Erfahrungsthatsache, und zugleich die ausdrückliche und zweifellos gewisse Aussage des christlich frommen Bewußtseins.

Anm. 2. Auch nach Jul. Müller (Die chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 280. d. 2. A.) ist die Grundlage des Schuldbegriffs, daß der Mensch „verantwortlicher Urheber" der Sünde ist. Verantwortlicher Urheber derselben ist er aber eben deshalb, weil sie in ihm eine vermöge seiner eignen Selbstbestimmung gesetzte ist. Vgl. §. 196. Ebenso wesentlich gehört aber zur Schuld auf der andren Seite auch eine Person, der der Sündigende für seine Sünde verantwortlich ist, und diese kann in letzter Beziehung nur Gott sein. Vgl. unten §. 494. Daß „das Vorhandensein der Schuld von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen abhängig" sei, läugnet Müller (ebendas., I., S. 239. d. 2. A.) mit vollem Recht.

§. 476. Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befaßt zwei Forderungen, welche aus den eigenthümlichen Verhältnissen abfließen, in denen im menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur nnd andrerseits zu seiner Individualität steht. Nach jener Seite hin ist die sittliche Forderung an das menschliche Einzelwesen, daß es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme (§. 97.), — nach dieser Seite hin, daß es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe (§. 250 ff.). Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr causales Princip in seiner materiellen Natur hat (§. 126.), so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel und sind nur verschiedene Seiten Einer und derselben Forderung, der nämlich, daß die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur bestimmt werde, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der sittlichen Norm liegenden Duplicität der Seiten entsprechend gibt es nun auch eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung oder eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit

einerseits, daß das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andrerseits daß dasselbe sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die *sinnliche*, dieses die *selbstsüchtige* Sünde. Aus dem eben angegebenen Grunde sind aber beide Formen der Sünde nur verschiedene Seiten an Einer und derselbigen sittlichen Abnormität, und deshalb auch von einander unzertrennlich.

§. 477. Wir untersuchen *zuerst* den Begriff der *sinnlichen* Sünde näher. In dem natürlichen Menschen (d. h. in dem Menschen wie er Naturerzeugniß ist, abgesehen von jeder sittlichen Entwickelung,) wohnen zwei einander direct zuwiderlaufende Principe unmittelbar bei einander. Seinem materiellen Naturorganismus, d. i. seinem sinnlichen beseelten Leibe wohnt das Princip der Materie, das materielle oder sinnliche Princip ein, seiner immateriellen und übermateriellen Persönlichkeit das übermaterielle oder übersinnliche Princip, positiv ausgedrückt das Princip des Geistes. Von diesen beiden Principen soll aber dem Begriff des Menschen zufolge das materielle durch das übermaterielle persönliche in seiner Wirksamkeit aufgehoben sein. In dem natürlichen Menschen ist zwar die Persönlichkeit zunächst an die Materie als an die Causalität und die Bedingung ihres Seins gebunden, sofern sie *unmittelbar* nur als das Product der Lebensfunctionen seines materiellen Naturorganismus (seines sinnlichen beseelten Leibes, in ihm gegeben ist; allein sie ist nicht zugleich an das dieser seiner sinnlichen Natur einwohnende *Princip* der Materie, an das materielle oder sinnliche Princip („das Fleisch") gebunden. Der menschliche materielle Naturorganismus soll sich zwar in der absoluten Vollständigkeit seiner Lebensfunctionen bethätigen, denn dieß ist die causale Bedingung davon, daß an der menschlichen Seele die *persönliche* Bestimmtheit vollständig und vollkräftig zustande kommt, oder das Ich, die Persönlichkeit sich von ihr rein abhebt und loslöst; aber er soll dieß nicht *auf den Impuls und mithin auch in der Richtung seines eignen Princips*, des materiellen oder sinnlichen, also nicht auf *autonomische Weise thun*, sondern *lediglich auf den Impuls und mithin auch in der Richtung des persönlichen*

Princips. Es soll wohl der materielle beseelte Leib des Menschen (seine Sinnlichkeit) in vollständiger und vollkräftiger Lebensbewegung stehn; aber den diese Lebensbewegung hervorrufenden und ihre Richtung bestimmenden Impuls soll nicht das jenem selbst eigne materielle Princip geben, sondern das persönliche. Durch dieses allein sollen alle organischen Functionen — die somatischen und die psychischen — bethätigt werden, und durch seine Kräftigkeit soll das materielle Princip („das Fleisch," nicht die Sinnlichkeit,) schlechthin zuboden gehalten werden, so daß es sich nicht bethätigen, nicht wirksam werden kann. Der Mensch soll also auch gar nicht einmal auf unmittelbar empirischem Wege vom ihm und seinem Vorhandensein eine Kenntniß haben, sondern nur aus den Begriffen der Persönlichkeit und der Materie und aus der Beobachtung der niederen Stufen der Kreatur soll er von ihm und seiner Gegensätzlichkeit gegen den Begriff des persönlichen Geschöpfs wissen. Diese Gegensätzlichkeit würde sich bei der Bethätigung des materiellen Princips im Menschen oder bei der autonomischen Lebensfunction seines materiellen beseelten Leibes sofort factisch ergeben. Die persönliche Bestimmtheit des Menschen — wie er der natürliche ist — beruht (nach §. 72.) wesentlich auf einer (durch die immer höher gesteigerte Organisation erzielten) spezifischen Abschwächung des materiellen Lebens in ihm, und zwar bis zu dem Grade hin, daß die autonomische Wirksamkeit desselben eingeschläfert ist. Wird nun das solchergestalt gefliffentlich zum Schlummer gebrachte materielle Princip in dem menschlichen sinnlichen Naturorganismis von dem Menschen selbst, d. h. von seiner Persönlichkeit, wieder aufgeweckt, also die Autonomie seines materiellen Lebens wieder bethätigt: so ist nothwendig die unmittelbare Wirkung hiervon das Wiederhervorbrechen der kaum beschwichtigten Heftigkeit des materiellen oder sinnlichen Lebens (näher der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) im Menschen und sein Hineinfluthen in den centralen Punkt, das Ich, von dem die kunstvolle Einrichtung der schöpferischen Weisheit seine Strömung grade abgedämmt hatte. Dieß ist aber eben eine relative Wiederaufhebung der Persönlichkeit selbst, eine Beeinträchtigung ihrer Selbständigkeit ihrem Naturorganismus gegenüber und ihrer Macht der Selbstbestimmung. Die unmittelbare Wirkung der Bethätigung der Autonomie des

wirkliches Schauen Gottes (nämlich Gottes nach seinem actuellen Sein oder als Geist; denn das göttliche Wesen ist und bleibt auch für die vollendeten Seligen unanschaubar,); denn Gott ist nun vermöge seines Seins in der vollendeten Kreatur offenbar geworden. Ihre Gotteserkenntniß ist jetzt, wie alle ihre Erkenntniß überhaupt, eine schlechthin reine und ungetrübte (nicht mehr eine cognitio specularis, 1. Cor. 13, 12, d. h. eine erst durch den dunklen Spiegel des materiellen Organs hindurch in das Selbstbewußtsein reflectirte). Nichts desto weniger ist sie aber immer noch eine begränzte (nur nicht eine beschränkte,) und des Wachsthums fähige. Denn da das Medium dieser Erkenntniß, sofern sie eine anschauliche ist, die vollendete geistige Welt ist, welcher als solcher Gott bereits einwohnt, die jedesmalige Totalität dieser schon von Gott erfüllten Welt aber sich zu dem Sein Gottes selbst als unendlich inadäquat verhält: so ist auch die durch sie für die Seligen vermittelte Gotteserkenntniß eine noch unendlich unvollständige. Und da die jedesmal bereits durch das göttliche Schaffen verwirklichte Welt den Begriff der Welt noch keineswegs erschöpft: so leidet auch ihre Welterkenntniß an derselben Unvollständigkeit wie ihre Gotteserkenntniß. In beiden Beziehungen ist jedoch diese Unvollständigkeit ihrer Erkenntniß in stätigem Verschwinden begriffen, indem mit dem sich in's Unendliche fortsetzenden Fortgange der Schöpfung auch stätig einerseits das Object der Welterkenntniß sich immer mehr erweitert und andrerseits die Offenbarung Gottes sich immer vollständiger entfaltet. Incommensurabel bleibt übrigens Gott in alle Ewigkeit auch für die Erkenntniß der Seligen. Nur ist dessenungeachtet ihre Gotteserkenntniß, so wie alle ihre Erkenntniß überhaupt, von allem Stückwerk (1. Cor. 13, 12) frei; denn ihr Erkennen ist immer ein Ueberschauen und Zusammenschauen des Ganzen, wie es jedesmal gegeben ist, und somit ein Erkennen jedes Einzelnen aus dem Zusammenhange des Ganzen. Auf der andern Seite ist die Gemeinschaft der Seligen mit Gott Gemeinschaft ihrer Selbstthätigkeit mit ihm, nämlich durch den Gehorsam ihrer Hingebung an ihn als Organ der seinigen bei der schon vorhin erörterten Fortführung des Schöpfungswerks in's Unendliche. Auch nach dieser Seite hin ist die Gemeinschaft der Seligen mit Gott eine volle. Denn nicht nur ihre eigne Selbstthätigkeit haben sie Gott durch vollständige Hingebung schlechthin zugeeignet, sondern

auch die übrige Welt, welche sie sich jetzt vollständig als Organ angebildet haben. Indeß ist doch — aus den so eben in Ansehung der Erkenntniß aufgezeigten Gründen — auch diese Gemeinschaft der Seligen mit Gott durch ihre Hingebung an ihn immer noch eine begränzte (wiewohl unbeschränkte), aber so, daß auch ihre Begränztheit in stätigem Verschwinden begriffen ist, wiewohl nur in einem unendlichen Proceß. Fürsandere stehen die vollendeten Seligen in voller Gemeinschaft mit allen vollendeten persönlichen Geschöpfen, nicht bloß mit denen ihres eignen irdischen Schöpfungskreises, sondern auch mit denen aller übrigen Kreatursphären. Auch diese Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft beides des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit. Natürlich ist sie unter den einzelnen Seligen eine was das Maaß ihrer Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit angeht sehr verschiedentlich abgestufte. Mit dem stätigen Fortschritt des Schöpfungswerks in's Unendliche ist auch sie in stätiger Zunahme begriffen. Diese Gemeinschaft der vollendeten seligen Geister unter einander setzt der Natur der Sache nach voraus, daß es für sie ein Medium gibt, mittelst dessen sie auf einander einwirken, im weitesten Sinne des Worts, sich einander manifestiren, überhaupt unter einander communiciren können. Dieses Medium muß natürlich einerseits Natur und andrerseits ein geistiges sein. Es kann auch nicht etwa ein für sie äußeres sein, sondern nur ein integrirendes und immanentes Element ihrer eignen geistigen Natur; aber ein solches, das wesentlich dazu qualifizirt ist, sich zu entäußern und sich Andern mitzutheilen, ohne übrigens damit für den Mittheilenden verloren zu gehn, — ein geistiges Element, das die Seligen mit einander austauschen können, und das, indem sie sich kraft desselben gegenseitig berühren und einander mittheilen, in seinem stätigen Aus- und Einströmen ihre sie umgebende und verbindende geistige äußere Lebensatmosphäre bildet. Ein äußeres wird es nur, sofern es in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander von ihnen ausgeht; an sich ist es nicht ein für sie äußerliches. Dieses geistige Vermittelungsmittel schlechthin wirksamer Liebe und Gemeinschaft für die Seligen, dieses eigenthümliche Element ihres Gemeinschaftsverkehrs, von welchem natürlich irgend eine anschauliche Vorstelluug absolut unmöglich ist, läßt sich noch am füglichsten durch die bildliche Vorstellung eines geistigen Lichts bezeichnen. Diesem allem zufolge ist die Seligkeit wesentlich Se-

ligkeit in der Liebe, beides Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe, und Liebesfähigkeit also die Bedingung der Seligkeit und ihr Maaß das Maaß dieser (1. Cor. 13, 8. 13.). Soll das Reich der Seligen ein wirklich organisirtes, also eben vollendete Gemeinschaft sein, so muß es in ihm Stufenunterschiede der Seligkeit geben. Die individuelle sittliche Beschaffenheit, welche ihrem Begriff selbst zufolge in Jedem eine verschiedene ist, führt nothwendig auch für Jeden ein verschiedenes individuelles Maaß der Fähigkeit, die Seligkeit zu fassen, mit sich. Diese Gradunterschiede bringen aber nicht etwa eine Störung in die Seligkeit der Vollendeten und eine Beeinträchtigung der *vollen* Seligkeit irgend eines Einzelnen, indem ja Jeder dasjenige Maaß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, wirklich *ganz* empfängt. Das Maaß der Empfänglichkeit für die Seligkeit ist zwar bei Jedem ein verschiedenes, aber bei Jedem ist es *ganz* erfüllt. Hat nun so Jeder sein bestimmt begränztes individuelles Maaß von Seligkeit, so ist er doch keineswegs auf dasselbe *beschränkt*; sondern vermöge der absoluten Gemeinschaft, welche die Seligen verbindet, oder vermöge ihrer vollendeten Liebe, haben auch Alle ihre individuellen Seligkeiten mit einander gemein, und die in unendlich vielen unendlich mannichfaltigen Formen sich reflectirende Seligkeit ist doch auch wieder für Alle Eine und dieselbige, indem Jeder die ihm eigenthümliche zugleich mit allen übrigen vollständig theilt. Ungeachtet die Seligkeit so für jeden Vollendeten in jedem Moment die *volle* ist, so ist sie nichts desto weniger doch auch eine *in's Unendliche wachsende*. Nach beiden Seiten hin, wie sie Seligkeit ist in der Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit der Welt der seligen Geschöpfe. Denn schon innerhalb *des* bestimmten Kreises der vollendeten Schöpfung, in welchen die Menschheit auf den Höhepunkt ihrer Vollendung eintritt, kann der einzelne Selige nur nach und nach das *in ihm* mögliche volle Maaß der Seligkeit vollständig ausschöpfen. Nämlich nur nach Maaßgabe, wie er allmälig — und dieß kann der Natur der Sache selbst zufolge nur allmälig geschehen, — auch mit allen nicht irdischen vollendeten Weltsphären, d. h. näher mit allen nichtmenschlichen vollendeten persönlichen Geschöpfen die Gemeinschaft auf vollständige Weise vollzieht, in Erkenntniß derselben einerseits und in Hingebung an sie andrerseits, und solchergestalt sich als Individuum immer mehr

erweitert, ungeachtet die individuellen Gränzen seines Seins (die nur aufgehört haben, Schranken zu sein,) völlig unverrückt bleiben. Aber auch wenn der Selige den Umfang dieses Kreises vollständig ermessen hat, ist das Wachsthum seiner Seligkeit in der eben angegebenen Weise keineswegs an seinem Ziel, da ja die Schöpfung in's Undliche fortgeht, und mithin die Sphäre des seligen Lebens, welche ihm eröffnet ist, in's Unendliche hin in stätiger Erweiterung begriffen ist.

Anm. 1. Eine anschauliche Erkenntniß Gottes gibt es schlechterdings nur sofern Gott in der Kreatur sein Sein hat. Nur in ihr kann er angeschaut werden — wiewohl auf durchaus unsinnliche Weise. Denn nur in ihr seiend ist er im Raum und in der Zeit, anders als unter der Form des Raumes und der Zeit gibt es aber keine Anschauung. Weil Gottes immanentes Sein wesentlich Sein unter der Form der Absolutheit ist, ist es auch schlechthin unanschaubar oder unvorstellbar (vgl. 1. Tim. 6, 16), aber deshalb nicht etwa auch undenkbar und unbegreifbar.

Anm. 2. Daß in dem ewigen Leben eine Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben stattfinden wird, das steht schon deshalb unbedingt fest, weil ohne sie in den Seligen die ihre verschiedenen Seinszustände verknüpfende Identität des Selbstbewußtseins, mithin ihr individuelles Ich selbst aufgehoben sein würde. Sofern der Zustand der Seligen ein Zustand der Vergeltung, und zwar einer sittlichen, also einer ihnen selbst als solcher bewußten, ist, erscheint diese Voraussetzung nicht minder als unumgänglich. Nur wird sich freilich der Natur der Sache zufolge die Erinnerung der Seligen auf dasjenige beschränken, was ihnen von ihren äußeren Relationen zu ihrer jetzigen Welt, in denen sie gestanden, wirklich innerlich geworden, was wirklich ihr Eigenthum und somit integrirendes Element ihres eignen Seins geworden ist, nämlich dadurch, daß es in ihnen Geist geworden ist. Alles übrige, was nur an ihnen vorübergegangen, und bloß auf der Oberfläche ihres Bewußtseins, bloß in ihrem Gedächtniß (als bloß mechanischem) haften geblieben ist, wird wieder abfallen, wie

es ja schon während des gegenwärtigen Lebens zum großen Theil wieder ausbleicht. Und eben dieß wird gewiß auch mit ein Moment der Seligkeit der Vollendeten sein, daß sie die ganze Masse dann unnützen bloßen Gedächtnißkrams, das ganze Vokabelwesen u. s. w., mit dem wir uns jetzt herumschlagen müssen, glücklich vergessen haben werden. Hier erledigt sich auch die Frage, ob diejenigen, welche sich während ihres sinnlich-irdischen Lebens gekannt und geliebt haben, im Zustande der vollendeten Seligkeit sich wieder zusammenfinden und wieder erkennen werden. Eine wirkliche Gemeinschaft der Seligen, ohne daß sie sich gegenseitig wirklich, d. h. namentlich auch ihrer sittlichen Geschichte nach kennten, wäre eine contradictio in adjecto. Sodann aber kann der Natur der Sache nach eine wirkliche sittliche Gemeinschaft unter persönlichen Wesen schlechterdings nicht wieder in nichts zerfallen, so wenig als irgend ein sittlich vollzogenes Verhältniß überhaupt. Eine solche Gemeinschaft kann also auch in unserm Selbstbewußtsein nicht ausgelöscht werden; denn der Mangel des Bewußtseins um sie würde unmittelbar zugleich ihre wirkliche Aufhebung selbst sein. Endlich wäre es eine Wiedervernichtung eines schon gewonnenen sittlichen Resultates (die Voraussetzung ist nämlich hier überall die Normalität der sittlichen Entwickelung,) und also eine theilweise Wiederrückgängigmachung des sittlichen Processes, d. h. überhaupt des Schöpfungsprocesses, wenn ein schon bestehendes wahres Gemeinschaftsverhältniß wieder aufgelöst würde. Nur daß nicht eine klägliche Sentimentalität diese Dinge in den Schmutz ihrer Eitelkeit hinabziehe!

Anm. 3. Bekanntlich stellt das N. T. den Zustand der Vollendeten als einen Zustand im Licht (Col. 1, 12. vgl. auch 1. Tim. 6, 16,) vor, und ihre verherrlichten Leiber als Lichtleiber (Mtth. 13, 43. Luc. 11, 34. vgl. Dan. 12, 3), und es scheint so das Licht als das wesentliche äußere Element ihres Seins zu denken. Diese Bezeichnung nun ist unbedenklich insofern eine uneigentliche und bildliche, als bei ihr nicht an unser empirisches oder physikalisches Licht zu denken ist, das ja ein materielles ist; aber dieß Bild soll doch gewiß

eine eigenthümliche geistige Realität ausdrücken. Ein andrer Begriff derselben als der im §. angedeutete wird sich schwerlich ermitteln lassen. Bekannt ist es, welche große und eigenthümliche Bedeutung das Licht bei Servet hat. Auch an die Hesychasten denkt man hier unwillkürlich, besonders aber an die Verklärung des Erlösers.

Here ends V. 1. ii Vol. 2.

da der Naturproceß, in dem es besteht, von sich selbst aus, d. h. als autonomischer, ein sich in sich selbst vertiefender ist, und ganz und ausschließlich darauf geht, das materielle Sein desselben schlechthin in sich selbst zu centralisiren; als rein natürliches ist also das menschliche Einzelwesen lediglich in sich selbst als diese einzelne, von allen übrigen verschiedene Person hineingekehrt *). Die Tendenz auf einen jenseits seines eignen Seins liegenden Zweck kann es erst von der (von ihm selbst abgesetzten) Persönlichkeit her erhalten; eben deshalb aber muß eine solche Tendenz auch dieser selbst sofern sie nur das Product des Lebensprocesses ihres materiellen Naturorganismus ist durchaus fremd sein, und sie kann in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maaße aufkommen, in welchem in ihm die beherrschende Präponderanz der Macht der materiellen Natur über die der Persönlichkeit allmälig zurücktritt. In ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in ihrer Einheit. (Vgl. oben §. 146.) Wie die Seele rein als solche (d. h. als unpersönliche, als thierische) wesentlich das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene (bezogen werdende) Leben ist (§. 60. 61.), so ist die Seele des menschlichen Einzelwesens als persönliche in ihrer Natürlichkeit wesentlich sich selbst auf sich selbst als seinen Zweck beziehendes Leben (§. 64—66.), dieß heißt aber eben selbstsüchtiges Leben. Wenn nun so in dem menschlichen Einzelwesen die Selbstsucht natürlich prädisponirt ist, so ist aus dem bereits §. 191. ausgeführten Grunde eine Entwickelung desselben, die nicht unmittelbar zugleich Entwickelung der Selbstsucht in ihm ist, nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung einer Erziehung desselben durch andre schon natürlich gereifte, und zwar in normaler Weise, menschliche Individuen, zu denen es im Verhältniß naturnothwendiger Dependenz steht.

Anm. Ein besonders hervorzuhebendes Moment in diesem natürlichen Grunde der Selbstsucht liegt namentlich in der Schwierigkeit, welche bei noch nicht genugsam vollendeter Organisation und doch schon entschiedener Kräftigkeit der Richtung auf die durchgeführte Centralisation oder die

*) Vgl. Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 360 f. vgl. 1, S. 424.

entschieden abnormer. Dieß ist eine einfache, unumstößlich gewisse Erfahrungsthatsache, und zugleich die ausdrückliche und zweifellos gewisse Aussage des christlich frommen Bewußtseins.

Anm. 2. Auch nach Jul. Müller (Die chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 280. d. 2. A.) ist die Grundlage des Schuldbegriffs, daß der Mensch „verantwortlicher Urheber" der Sünde ist. Verantwortlicher Urheber derselben ist er aber eben deshalb, weil sie in ihm eine vermöge seiner eignen Selbstbestimmung gesetzte ist. Vgl. §. 196. Ebenso wesentlich gehört aber zur Schuld auf der andren Seite auch eine Person, der der Sündigende für seine Sünde verantwortlich ist, und diese kann in letzter Beziehung nur Gott sein. Vgl. unten §. 494. Daß „das Vorhandensein der Schuld von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen abhängig" sei, läugnet Müller (ebendas., I., S. 239. d. 2. A.) mit vollem Recht.

§. 476. Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befaßt zwei Forderungen, welche aus den eigenthümlichen Verhältnissen abfließen, in denen im menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur nnd andrerseits zu seiner Individualität steht. Nach jener Seite hin ist die sittliche Forderung an das menschliche Einzelwesen, daß es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme (§. 97.), — nach dieser Seite hin, daß es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe (§. 250 ff.). Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr causales Princip in seiner materiellen Natur hat (§. 126.), so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel und sind nur verschiedene Seiten Einer und derselben Forderung, der nämlich, daß die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur bestimmt werde, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der sittlichen Norm liegenden Duplicität der Seiten entsprechend gibt es nun auch eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung oder eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit

einerseits, daß das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andrerseits daß dasselbe sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die selbstsüchtige Sünde. Aus dem eben angegebenen Grunde sind aber beide Formen der Sünde nur verschiedene Seiten an Einer und derselbigen sittlichen Abnormität, und deshalb auch von einander unzertrennlich.

§. 477. Wir untersuchen zuerst den Begriff der sinnlichen Sünde näher. In dem natürlichen Menschen (d. h. in dem Menschen wie er Naturerzeugniß ist, abgesehen von jeder sittlichen Entwickelung,) wohnen zwei einander direct zuwiderlaufende Principe unmittelbar bei einander. Seinem materiellen Naturorganismus, d. i. seinem sinnlichen beseelten Leibe wohnt das Princip der Materie, das materielle oder sinnliche Princip ein, seiner immateriellen und übermateriellen Persönlichkeit das übermaterielle oder übersinnliche Princip, positiv ausgedrückt das Princip des Geistes. Von diesen beiden Principen soll aber dem Begriff des Menschen zufolge das materielle durch das übermaterielle persönliche in seiner Wirksamkeit aufgehoben sein. In dem natürlichen Menschen ist zwar die Persönlichkeit zunächst an die Materie als an die Causalität und die Bedingung ihres Seins gebunden, sofern sie unmittelbar nur als das Product der Lebensfunctionen seines materiellen Naturorganismus (seines sinnlichen beseelten Leibes, in ihm gegeben ist; allein sie ist nicht zugleich an das dieser seiner sinnlichen Natur einwohnende Princip der Materie, an das materielle oder sinnliche Princip („das Fleisch") gebunden. Der menschliche materielle Naturorganismus soll sich zwar in der absoluten Vollständigkeit seiner Lebensfunctionen bethätigen, denn dieß ist die causale Bedingung davon, daß an der menschlichen Seele die persönliche Bestimmtheit vollständig und vollkräftig zustande kommt, oder das Ich, die Persönlichkeit sich von ihr rein abhebt und loslöst; aber er soll dieß nicht auf den Impuls und mithin auch in der Richtung seines eignen Princips, des materiellen oder sinnlichen, also nicht auf autonomische Weise thun, sondern lediglich auf den Impuls und mithin auch in der Richtung des persönlichen

Princips. Es soll wohl der materielle beseelte Leib des Menschen (seine Sinnlichkeit) in vollständiger und vollkräftiger Lebensbewegung stehn; aber den diese Lebensbewegung hervorrufenden und ihre Richtung bestimmenden Impuls soll nicht das jenem selbst eigne materielle Princip geben, sondern das persönliche. Durch dieses allein sollen alle organischen Functionen — die somatischen und die psychischen — bethätigt werden, und durch seine Kräftigkeit soll das materielle Princip („das Fleisch," nicht die Sinnlichkeit,) schlechthin zuboden gehalten werden, so daß es sich nicht bethätigen, nicht wirksam werden kann. Der Mensch soll also auch gar nicht einmal auf unmittelbar empirischem Wege vom ihm und seinem Vorhandensein eine Kenntniß haben, sondern nur aus den Begriffen der Persönlichkeit und der Materie und aus der Beobachtung der niederen Stufen der Kreatur soll er von ihm und seiner Gegensätzlichkeit gegen den Begriff des persönlichen Geschöpfs wissen. Diese Gegensätzlichkeit würde sich bei der Bethätigung des materiellen Princips im Menschen oder bei der autonomischen Lebensfunction seines materiellen beseelten Leibes sofort factisch ergeben. Die persönliche Bestimmtheit des Menschen — wie er der natürliche ist — beruht (nach §. 72.) wesentlich auf einer (durch die immer höher gesteigerte Organisation erzielten) spezifischen Abschwächung des materiellen Lebens in ihm, und zwar bis zu dem Grade hin, daß die autonomische Wirksamkeit desselben eingeschläfert ist. Wird nun das solchergestalt gefliſſentlich zum Schlummer gebrachte materielle Princip in dem menschlichen sinnlichen Naturorganismis von dem Menschen selbst, d. h. von seiner Persönlichkeit, wieder aufgeweckt, also die Autonomie seines materiellen Lebens wieder bethätigt: so ist nothwendig die unmittelbare Wirkung hiervon das Wiederhervorbrechen der kaum beschwichtigten Heftigkeit des materiellen oder sinnlichen Lebens (näher der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) im Menschen und sein Hineinfluthen in den centralen Punkt, das Ich, von dem die kunstvolle Einrichtung der schöpferischen Weisheit seine Strömung grade abgedämmt hatte. Dieß ist aber eben eine relative Wiederaufhebung der Persönlichkeit selbst, eine Beeinträchtigung ihrer Selbständigkeit ihrem Naturorganismus gegenüber und ihrer Macht der Selbstbestimmung. Die unmittelbare Wirkung der Bethätigung der Autonomie des

materiellen Lebens im Menschen ist somit nichts geringeres als eine Beschädigung der spezifisch persönlichen Bestimmtheit seiner Seele, eine Alteration und Abschwächung seiner Persönlichkeit selbst, also einerseits eine Verdunkelung und Ermattung seines Selbstbewußtseins (durch die unverhältnißmäßige Gewalt der sinnlichen Empfindung) und andrerseits eine Depression und Erschlaffung seiner Selbstthätigkeit (durch die unverhältnißmäßige Gewalt des sinnlichen Triebes), infolge hiervon aber zugleich eine Störung der Coincidenz beider. Vermöge seiner Erfahrung von dieser unmittelbaren Wirkung der Autonomie seines materiellen Lebens muß sich dann diese für den Menschen in seinem Bewußtsein unmittelbar als ein Abnormes, als ein dem Begriff des persönlichen Geschöpfs direct Widersprechendes, kurz als ein Böses reflectiren, ungeachtet ihre Bethätigung materialiter nichts andres gewesen zu sein braucht als eine einfache organische Function, die in dem nicht persönlichen animalischen Geschöpf, im bloßen Thiere etwas völlig tadelloses und unverfängliches sein würde. Sofern dann im Menschen diese Bethätigung der Autonomie seines sinnlichen Lebens durch seine eigne Selbstbestimmung — in welchem Maaß auch immer — gesetzt ist, so ist dieses Böse näher Sünde. Da aber die in ihr gesetzte sittliche Abnormität in concreto in der die Persönlichkeit bestimmenden Wirksamkeit des materiellen oder sinnlichen Princips im Menschen besteht, so ist diese Sünde bestimmt sinnliche Sünde.

§. 478. Die andre Form der Sünde ist die selbstsüchtige Sünde. Wenn nämlich auch das Sich selbst für die absolute Gemeinschaft bestimmen oder die Liebe durch den Begriff des menschlichen Einzelwesens als eines individuellen schlechthin verlangt wird oder unbedingte sittliche Forderung ist, so kann doch das menschliche Einzelwesen vermöge der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung sich auch im Gegensatz mit dieser Forderung bestimmen. Es kann sich auch aus der Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen, dieselbe verneinend, isoliren, indem es dieselbe einerseits nicht sucht (anknüpft) und andrerseits nicht gewährt (gibt). Es kann in seinem Verhältniß zu jenen andren Individuen seines Geschlechts dieselben negiren, und lediglich sich selbst, also seine Person wie sie seine individuelle ist (sein individuelles Ich) affirmiren,

indem es dieſe bei allem ſeinem Handeln zum beſtimmenden Princip macht, und alle übrigen menſchlichen Einzelweſen nur als Mittel für die Zwecke derſelben behandelt, alſo freilich zum Behuf der Befriedigung ſeiner eignen Bedürfniſſe auch Gemeinſchaft mit ihnen eingeht, aber auch nur dazu. Sich ſelbſt ſo beſtimmend iſt es das ſelbſtſüchtige, und ſeine Beſchaffenheit, ſich ſelbſt in dieſer die Gemeinſchaft negirenden Weiſe zu beſtimmen, iſt die Selbſtſucht (der Egoismus), die den directen Gegenſatz gegen die Liebe bildet. In ihr bezieht das menſchliche Einzelweſen, ſtatt ſeine individuelle Perſon auf das Ganze zu beziehen, grade umgekehrt das Ganze allein auf ſeine individuelle Perſon. Das Die Gemeinſchaft nicht ſuchen und das Sie verweigern ſind in ihr immer zuſammengeſetzt; doch kann eine von beiden Richtungen vorwiegen vor der andern. Wiegt das Die Gemeinſchaft nicht ſuchen vor, ſo iſt die Selbſtſucht die ſelbſtgenugſame, — wiegt das Die Gemeinſchaft verweigern vor, ſo iſt ſie die ſpröde. Da die Perſönlichkeit vorzugsweiſe in der Empfindung und im Triebe als individuelle hervortritt (§. 154.), ſo hat die Selbſtſucht ihren Sitz überwiegend in den Empfindungen und in den Trieben, und tritt vorherrſchend als ſelbſtſüchtige Empfindung und ſelbſtſüchtiger Trieb auf. Ja Empfindung und Trieb ſind als bloß natürliche weſentlich ſelbſtſüchtige, und dem menſchlichen Einzelweſen überhaupt in ſeiner bloßen Natürlichkeit iſt die Selbſtſucht natürlich. Als rein natürliche, d. h. ſo wie ſie lediglich das Product des materiellen menſchlichen Naturorganismus (beſeelten Leibes) iſt, iſt nämlich die Perſönlichkeit des menſchlichen Einzelweſens eine bloß individuelle und lediglich in ſich ſelbſt als individuelle hineingekehrt; erſt durch die ſittliche Entwickelung in der ſittlichen Gemeinſchaft lernt ſie über ſich ſelbſt als individuelle hinausgehn. Denn der materielle Naturorganismus auch des menſchlichen Einzelweſens geht in ſeiner Lebensbewegung von ſich ſelbſt auf nichts weiteres aus als auf die Vollziehung einer vollſtändigen Centralität des Lebens in dem ihn conſtituirenden Complex von Naturelementen (in dem ihn conſtituirenden Quantum von organiſirter Materie), d. i. auf nichts weiteres als auf die vollſtändige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs. Das materielle oder ſinnliche Leben des menſchlichen Einzelweſens hat an ſich ſelbſt die Richtung nur auf ſich ſelbſt,

da der Naturproceß, in dem es besteht, von sich selbst aus, d. h. als autonomischer, ein sich in sich selbst vertiefender ist, und ganz und ausschließlich darauf geht, das materielle Sein desselben schlechthin in sich selbst zu centralisiren; als rein natürliches ist also das menschliche Einzelwesen lediglich in sich selbst als diese einzelne, von allen übrigen verschiedene Person hineingekehrt *). Die Tendenz auf einen jenseits seines eignen Seins liegenden Zweck kann es erst von der (von ihm selbst abgesetzten) Persönlichkeit her erhalten; eben deshalb aber muß eine solche Tendenz auch dieser selbst sofern sie nur das Product des Lebensprocesses ihres materiellen Naturorganismus ist durchaus fremd sein, und sie kann in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maaße aufkommen, in welchem in ihm die beherrschende Präponderanz der Macht der materiellen Natur über die der Persönlichkeit allmälig zurücktritt. In ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in ihrer Einheit. (Vgl. oben §. 146.) Wie die Seele rein als solche (d. h. als unpersönliche, als thierische) wesentlich das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene (bezogen werdende) Leben ist (§. 60. 61.), so ist die Seele des menschlichen Einzelwesens als persönliche in ihrer Natürlichkeit wesentlich sich selbst auf sich selbst als seinen Zweck beziehendes Leben (§. 64—66.), dieß heißt aber eben selbstsüchtiges Leben. Wenn nun so in dem menschlichen Einzelwesen die Selbstsucht natürlich prädisponirt ist, so ist aus dem bereits §. 191. ausgeführten Grunde eine Entwickelung desselben, die nicht unmittelbar zugleich Entwickelung der Selbstsucht in ihm ist, nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung einer Erziehung desselben durch andre schon natürlich gereifte, und zwar in normaler Weise, menschliche Individuen, zu denen es im Verhältniß naturnothwendiger Dependenz steht.

Anm. Ein besonders hervorzuhebendes Moment in diesem natürlichen Grunde der Selbstsucht liegt namentlich in der Schwierigkeit, welche bei noch nicht genugsam vollendeter Organisation und doch schon entschiedener Kräftigkeit der Richtung auf die durchgeführte Centralisation oder die

*) Vgl. Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 360 f. vgl. 1, S. 424.

Persönlichkeit hin das seelische Leben findet, sich als bestimmt centrales (als Analogon des Ichs) zu vollziehen. Je schwieriger es dem approximativen Ich wird, sich in sich zusammen zu fassen und zu erfassen, desto heftiger und maaßloser ist auch die Repulsion, die es gegen die ihm äußeren Objecte ausübt, um dadurch, daß es dieselben schlechthin negirt, d. h. vernichtet, und sie so von sich unterscheidet, sich selbst desto bestimmter für sich zu setzen. Man denke an die wilden reissenden Thiergattungen, aber auch an die Disposition zum Eigensinn und überhaupt zum Egoismus bei Kränklichkeit und dergleichen Vgl. auch Vorländer, Organ. Wissensch. d. menschl. Seele, S. 382.

§. 479. Bei dieser Sünde, und zwar unter beiden Formen derselben, der sinnlichen und der selbstsüchtigen, findet eine wesentliche Abstufung statt, jenachdem die an sich sittlich abnorme Selbstbestimmung entweder ohne das Bewußtsein um ihre sittliche Abnormität oder mit diesem bestimmten Bewußtsein vollzogen wird. Im ersteren Falle ist der an sich oder seiner Materie nach dem persönlichen Wesen des Menschen direct widersprechende Act der Selbstbestimmung im Menschen seiner Form nach durchaus nicht ein Act des Widerspruchs wider das Wesen seiner Persönlichkeit oder wider das Sittengesetz; im andren Falle dagegen ist er von dem Menschen auf selbstbewußte und selbstthätige Weise ausdrücklich als ein solcher seinem persönlichen Wesen widersprechender Act oder ausdrücklich im Widerspruch gegen das Sittengesetz und unter Auflehnung gegen dasselbe gesetzt worden. Erst in diesem zweiten Falle ist das Böse ein wirklich sittlich gesetztes, während es im ersteren Falle ein bloß natürliches und ebendeshalb nur in einem entfernteren Sinne so zu nennendes ist. Es treten also bestimmt zwei wesentlich verschiedene Stufen oder Potenzen der Sünde aus einander, die bloß natürliche und die eigentlich sittliche. Da das Product des sittlichen Processes Geist, in concreto die Vergeistigung des menschlichen Individuums ist (§. 98 ff.), so ist das eigentlich sittliche Böse näher das geistige Böse. Die sinnliche wie die selbstsüchtige Sünde ist so auf ihrer ersten Potenz bloß natürliche Sünde, auf ihrer zweiten Potenz geistige.

§. 480. Denkt man die sinnliche Sünde auf ihrer niedrigsten Potenz, d. h. setzt man, daß der Mensch das materielle oder sinnliche Princip in sich ohne das Bewußtsein um die mit der Persönlichkeit im Widerspruch stehende Qualität desselben durch einen Act seiner Selbstbestimmung in sich bethätigt: so kann man sogar zweifelhaft sein, ob hier überhaupt schon von Sünde die Rede sein dürfe. Denn das sittliche Uebel, welches die naturnothwendige Folge jener Bethätigung des materiellen Princips ist, ist in der That gar nicht Object der es faktisch setzenden menschlichen Selbstbestimmung gewesen. Anders verhält es sich im zweiten Fall. In ihm ist die Autonomie des sinnlichen Lebens von dem Menschen ausdrücklich als ein seinem persönlichen Wesen und dem Sittengesetz widersprechendes auf selbstbewußte und selbstthätige Weise gesetzt worden. Das sinnliche Böse, welches vorhin nur dem materiellen Elemente seines Seins einwohnte, und so seiner Persönlichkeit äußerlich und fremd war, ist jetzt vermöge eines Acts seiner eignen Selbstbestimmung, also seiner Persönlichkeit, gesetzt, damit aber auch in seine Persönlichkeit, in das eigentlich und wesentlich Menschliche in ihm selbst aufgenommen, und so integrirendes Moment seines Selbsts geworden. Das vorhin lediglich physisch begründete sinnliche Böse ist jetzt ein zugleich sittlich gesetztes; der vorhin rein physische Gegensatz zwischen dem materiellen sinnlichen Leben und dem übermateriellen persönlichen ist jetzt ein wesentlich zugleich sittlicher. Vorhin wirkte das antipersönliche und deshalb böse sinnliche Princip nur in dem materiellen Element des Seins des Menschen, und durch dieses nur auf seine Persönlichkeit, jetzt wirkt es zugleich in dieser und durch sie. Der Widerstreit der beiden Principe, des materiellen und des persönlichen, der vonvornherein durchaus ausserhalb der Persönlichkeit des Menschen lag, ist jetzt in diese selbst hineinverpflanzt. Es ist jetzt ein Sinnlich (oder Fleischlich) gesinnt sein (was wie eine contradictio in adjecto lautet,) eingetreten, von dem vorhin noch nichts zu sagen war, so lange das sinnliche Princip sich noch innerhalb seiner eignen Grenzen hielt. Auf dieser zweiten Stufe entstehen daher auch solche Sünden, deren eigentlicher Boden nicht das sinnliche Leben als solches ist, sondern die sinnlich gewordene Persönlichkeit, — die ihre unmit-

telbare Causalität gar nicht mehr in dem sinnlichen oder materiellen Principe haben, sondern in der Persönlichkeit selbst, nämlich in der Sympathie dieser mit dem sinnlichen Princip, welchem sie sich vermöge ihrer eignen Selbstbestimmung hingegeben, und in ihrer Feindseligkeit gegen das persönliche Princip selbst, welche ihre Liebe zu dem sinnlichen Princip in ihr entzündet hat.

§. 481. Nicht anders ist auch die selbstsüchtige Sünde als bloß natürliche, als noch gar nicht wirklich sittlich gesetzte, im strengen Sinne des Worts noch nicht Sünde zu nennen. Ihre eigentlich sittliche Potenz hat sie erst als geistige erreicht, d. h. sobald die Selbstsucht von dem Individuum ausdrücklich sittlich gesetzt wird, also sofern dieses die Negation der Gemeinschaft mit dem bestimmten Bewußtsein um sie als Selbstsucht, d. i. um ihren Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit und der in dieser liegenden sittlichen Forderung setzt.

§. 482. Vermöge der wesentlichen Wechselbeziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist die sittliche Abnormität unmittelbar zugleich religiöse, das Böse wesentlich zugleich religiöses Böse und die Sünde wesentlich zugleich Sünde gegen Gott. Die Persönlichkeit ist nämlich ein Gott wesentlich homogenes kreatürliches Sein und ein von Gott definitiv gewolltes; die Materie hingegen ist ihrem Begriff zufolge das Gott rein entgegengesetzte kreatürliche Sein, ein von Gott definitiv nicht gewolltes, der reine Gegensatz Gottes, auf dessen Aufhebung an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Act abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes constant gerichtet ist. Sich für das materielle Princip bestimmen heißt mithin sich für das gegen Gott gegensätzliche Princip bestimmen, sich gegen Gott und seinen Willen auflehnen. Die Sünde ist so wesentlich Feindschaft wider Gott. Und zwar ist die Sünde wesentlich zugleich religiöse beides, als sinnliche und als selbstsüchtige. Indem der Mensch sinnlich seine Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen läßt, und somit jene alterirt (§. 477.), stört er unmittelbar zugleich seine Gemeinschaft mit Gott, weil ja seine Persönlichkeit das spezifische Medium dieser ist, — er trübt das Gottesbewußtsein und erschlafft die Gottesthätigkeit in sich. Und indem er sich selbstsüchtig gegen den Nächsten in sich selbst abschließt, schließt er sich un-

mittelbar zugleich auch gegen Gott ab, da ja die ausschließliche Affirmation seiner individuellen Person wesentlich zugleich die Affirmation auch der ihn von Gott und Gott von ihm scheidenden Schranke ist. Dieses Sich selbst gegen Gott verschliessen kann dann entweder überwiegend ein selbstgenugsames Die Gemeinschaft mit ihm nicht suchen sein oder überwiegend ein trotziges Sie zurückweisen. Auch die religiöse Sinnlichkeit und die religiöse Selbstsucht haben beide jene doppelte Potenz, die bloß natürliche und die geistige. Auf jener sind sie bloße Entfremdung des Menschen von Gott, auf dieser feindselige Opposition des Menschen wider Gott.

§. 483. Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind (wie schon oben §. 476. angedeutet worden,) einander schlechterdings coordinirt*) und durch einen unauflöslichen inneren Zusammenhang mit einander verbunden. Beide entsprossen nämlich Einer und derselben Wurzel. Denn wie die individuelle Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens in seiner materiellen Naturseite oder in seiner Sinnlichkeit ihr Princip und ihren primitiven Ort hat (§. 126.), so ist auch (nach §. 478.) die selbstsüchtige Sünde primitiv durch eben diese seine materielle oder sinnliche Natur causirt, sofern das Leben derselben an sich selbst ein egoistisch gerichtetes ist. Die selbstsüchtige Abnormität kann deshalb in dem menschlichen Einzelwesen nur dadurch verhütet werden, daß seine Persönlichkeit die Autonomie seines materiellen Lebens nicht aufkommen läßt, d. h. nur dadurch, daß es sich von der sinnlichen Sünde frei erhält. Bricht diese in ihm hervor, so ist naturnothwendig damit unmittelbar zugleich auch die Selbstsucht zum Ausbruch gekommen, so wie umgekehrt die Selbstsucht nicht aus der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens als solcher (als menschlicher Persönlichkeit an sich) entspringen kann, sondern nur aus ihr sofern sie eine individuell beschränkte und verschobene, d. h. sofern sie durch ihre **materielle** Natur gebunden ist, mithin immer die autonomische Wirksamkeit dieser letzteren zu Bedingung ihrer Entstehung hat. Beide Formen

*) Daß Sinnlichkeit und Selbstsucht einander beizuordnen seien als die beiden Principien des Bösen, hebt Baumgarten-Crusius sehr richtig hervor: Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 219—222. 225 f. 229 f.

der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind so, indem sie dieselbe Causalität haben, von einander unzertrennlich und nur zwei verschiedene Seiten und Erscheinungsformen Eines und desselben sittlichen Hergangs. Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respective das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit. Sofern dieses Grundwesen der Sünde in der sinnlichen Sünde unmittelbar hervortritt, während in der selbstsüchtigen Sünde das materielle Princip sich unter der Hülle der Individualität verbirgt, ist allerdings der wesentlichen Coordination beider Formen ungeachtet doch die sinnliche Sünde als die eigentliche Grundform der Sünde zu betrachten.

Anm. Mit den bisher ausgesprochenen Begriffsbestimmungen über die Sünde*) finden wir uns zu unserm Leidwesen in durchgreifendem Widerspruch mit einem Werke, dem wir aus unsrer neusten theologischen Literatur nur sehr wenige andere an die Seite zu setzen wüßten, mit Julius Müller's Christlicher Lehre von der Sünde. Müller sieht das Princip der Sünde in der Selbstsucht allein, und wird weder davon etwas wissen wollen, daß wir ihr die Sinnlichkeit in dieser Beziehung coordiniren (ungeachtet er sich mitunter selbst einer solchen Coordination beider annähert, wie wenn er a. a. O., I, S. 216. d. 2. A. „den Hochmuth und die Uebermacht der sinnlichen Lust" als „die beiden entgegengesetzten Grundrichtungen der Sünde" bezeichnet, vgl. auch S. 369,), noch von der Art und Weise, wie wir diese beiden Principien in die Einheit zusammenfassen. Denn daß ihre Coordination nach unsrer Darstellung kein bloßes „äußerliches Nebeneinanderstehen beider" ist, bei dem „ihre Einheit" noch erst zu suchen bleibt, (s. S. 154. d. 2. A.) wird er wohl gelten lassen; allein die Art, wie wir diese Einheit bestimmen, kann ihm nur

*) Ganz von ferne wenigstens berührt sich mit ihnen Fichte's Lehre von der der menschlichen Natur, wie der Natur überhaupt, wesentlich einwohnenden Kraft der Trägheit als dem Princip der Sünde. S. Sittenlehre, S. 251 ff.

mißfallen. Denn unsre Lehre, ungeachtet sie die Sinnlichkeit nicht als das alleinige Princip des Bösen anerkennt, leitet doch allerdings dieses letztlich aus der Materialität oder Sinnlichkeit des menschlichen Geschöpfs ab, und fällt so auch in die von Müller so entschieden abgewiesene s. g. Sinnlichkeitstheorie zurück. Von der müller'schen Kritik dieser Theorie nun könnten wir höchstens das Bd. I, S. 350—366 d. 2. A. (1. A. S. 151—154) Gesagte theilweise mit auf unsre Sätze beziehen. Der Verf. wird aber selbst zugestehn, daß wir bei unsrer Fassung des Begriffs des Geistes denjenigen, mit welchem er dort operirt, — zumal wenn er denn doch als Begriff des kreatürlichen Geistes gedacht sein will, — durchaus unklar finden müssen, und uns durch eine Argumentation, welche sich keines klareren Begriffs des Geistes bedient, nicht können für geschlagen halten. Die vom Verhältniß des Menschen zur Natur (nämlich der materiellen) hergenommenen Einwürfe treffen die Art und Weise, wie wir dieses Verhältniß dargestellt haben, gänzlich nicht. Denn unsre Vorstellung von dem Bedingtsein des kreatürlichen Geistes durch die materielle Natur, die auch uns nimmermehr die Causalität jenes ist, wird der Verf. doch wahrscheinlich nicht ohne weiteres mit unter die von ihm sogenannte „Identitätstheorie" von dem „Verhältniß zwischen Geist und Sinnlichkeit" (S. 362.) rechnen wollen. Einen „Uebergang von der Natur" (d. h. hier immer der Materie) „zum Geiste", der S. 363 entschieden geläugnet wird, müssen wir allerdings, wenn wir anders die Continuität der Schöpfung (welche durch ihren Begriff schlechterdings gefordert wird,) festhalten wollen, setzen, — aber freilich einen Uebergang nur durch Gott, nämlich durch seine schöpferische Wirksamkeit. Damit ist jedoch die „qualitative" Verschiedenheit von Geist und Materie nicht von ferne gefährdet. Die ganze Vorstellung von einem „Potenzstande" des Geistes, so wie die von einem „Erwachen des Geistes" überhaupt und von einem „blitzartigen Aufleuchten desselben aus dem dämmernden Dunkel der Bewußtlosigkeit" insbesondere (S. 364.) können wir natürlich nicht theilen. Die Bemerkungen Bd. I, S. 365—376 (1. A., S. 155—165) aber berühren unsre Lehre

gar nicht, da wir ja außer der sinnlichen Sünde auch die selbstsüchtige ausdrücklich behaupten, nur daß wir diese mit jener aus derselben letzten Quelle ableiten, — und neben der bloß natürlichen Sünde auch die geistige, nur nicht als die primitive Form der menschlichen Sünde, wofür gewiß die Erfahrung auf unsrer Seite steht. Wie wenig die Ableitung der Sünde aus der Selbstsucht als ihrem alleinigen Principe ausreicht, könnte für Müller besonders deutlich werden an der Incommensurabilität der paulinischen Lehre von der Sünde. Wenn die sinnliche Sünde und die selbstsüchtige beide ihre gemeinschaftliche Quelle in der materiellen Naturseite des Menschen haben, so erklärt sich z. B. die für Müller, I, S. 379 ff. (1. A., S. 168 ff.) mit Recht so befremdliche Erscheinung sehr einfach, daß Paulus, ungeachtet er von der Selbstsucht als der Grundquelle der menschlichen Sünde redet, doch auch wieder bestimmt die menschliche Sünde überhaupt aus der σάρξ ableitet. Daß die mannichfachen Bedenken, welche Müller, I, S. 380—385 (1. A., S. 169—174), gegen die Annahme, daß Paulus unter dieser σάρξ die animalische Natur des Menschen (den sinnlichen beseelten Leib desselben) verstehe, aus dem sonstigen Vorstellungskreise desselben herleitet, aus dem Standpunkte unsrer Lehre sich vollständig lösen, und zwar ganz von selbst und ohne irgend welche künstliche Manipulation, darf kaum erst bemerkt werden. Ueberhaupt bewährt sich unsre anthropologische Theorie auf eigenthümlich evidente Weise grade an der paulinischen Anthropologie. Man vergleiche nur, wie Müller, S. 379—402 (1. A. S. 168—192), sich mit dieser herumquälen muß, und versuche dann einmal unsre Anthropologie als Schlüssel für die dort zusammengestellten paulinischen Stellen. Man wird nicht übersehen können, wie einfach dieser Schlüssel alles aufschließt, und nach dieser Seite hin alle die unerträglichen Schwierigkeiten und Unsicherheiten mit Einem Male behebt, welche die traditionelle Exegese der paulinischen Schriften aus einem Commentar in den andern mit hinüberschleppt. Was unsers Erachtens Müller'n bei seiner Untersuchung des Begriffs des Bösen vorzugsweise im Wege gestanden hat, ist, daß sich für ihn die Frage nach dem

Wesen der Sünde und die nach ihrem Princip nicht gehörig scheiden. Will man das wahre Wesen der Sünde erkennen, d. h. will man verstehen lernen, was sie in Wahrheit ist und wie unendlich viel sie auf sich hat (und das lebendige Bewußtsein hierum macht die nicht genug zu preisende Grundtugend des müller'schen Buchs aus), so muß man sich an den Endpunkt ihrer Entwicklung stellen, denn erst in diesem hat sie ihr Wesen vollständig ausgelegt, das von vornherein im Keime in ihr verhüllt liegende Gift ausgeboren, und ihre wahre Natur aus Licht gebracht*;) will man dagegen ihr Princip ermitteln, d. h. den Complex causaler Momente, durch deren Zusammenwirken sie entsteht, so muß man seinen Standpunkt in ihrem Anfange nehmen, in dem ihr wahres und volles Wesen noch nicht vorliegen kann. Es ist dagegen eine sehr gangbare Voraussetzung, das volle Wesen der Sünde müsse auch das Princip sein, von dem sie in ihrer Genesis ausgeht, und diese Voraussetzung scheint auch Müller zu theilen. S. namentlich I, S. 150 (2. A.) unten. Von dieser Voraussetzung aus ist es aber unmöglich, die Genesis der Sünde zu begreifen, d. h. ihr Princip aufzufinden. Man läßt sie so mit ihrem Maximum anheben, als eigentlich dämonische Sünde; dann aber ist es schlechterdings nicht möglich, sie psychologisch erklärlich zu machen; dies kann, so viel läßt sich schon vonvornherein sicher erkennen, nur in dem Falle erreicht werden, wenn man sie mit ihrem Minimum anheben läßt. Nur in ihrer elementarischesten Form können die causalen Momente, welche sie erzeugen, d. i. kann ihr Princip zutage liegen. Müller nun, weit entfernt von diesem Verfahren, faßt die Sünde in ihrem Princip als Abfall des Geschöpfs von Gott zur Selbstvergötterung. (I. S. 376. d. 2. A.) Es ist schon gefehlt, daß er die Selbstsucht, wie sie ihm das Princip der Sünde ist, in einer jedenfalls bereits sehr gesteigerten Form denkt. Denn wenn er gleich (I, S. 76 f. d. 1. A., vgl. 2. A., S. 151 f.) die altkirchliche Formel, „daß der Hochmuth der Urquell der Sünde sei", nicht

*) So urtheilt auch Paulus: Röm. 5, 20. 21. C. 7, 7—13. C. 8, 7.

ohneweiteres gelten lassen will, so erkennt er doch zugleich ausdrücklich als das Wahre in ihr an, „daß der Hochmuth die unmittelbarste und ursprünglichste Offenbarung der Selbstsucht ist." Dieß letztere aber ist doch schon eine Ueberspannung der Sache. Denn die ursprünglichste Form der Selbstsucht ist wohl vielmehr der Eigensinn, wie wir ihn bereits bei dem ganz kleinen Kinde finden, der Hochmuth aber ist nur eine der am meisten entwickelten und deshalb auch am schärfsten ausgesprochenen Formen derselben. Allein Müller geht noch weiter; schon in ihrer ersten Entstehung will er die Sünde schlechterdings als bestimmte Auflehnung gegen Gott gedacht haben*). Er behauptet, „daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältniß der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniß zu Gott zu suchen ist." (I. S. 400. d. 2. A.) Unsre Sünde kann ihm zufolge „nur in der Zerrüttung unsers höchsten Verhältnisses, unsers Verhältnisses zu Gott, ihr Princip haben." (I, S. 376. d. 2. A.) Ihr Anfang und ihr Princip ist ihm die selbstsüchtige Abwendung von der Liebe zu Gott, „die selbstische Isolirung des Geschöpfs" (I, S. 142. d. 2. A.), die selbstsüchtige Lossagung des Menschen von Gott, seine selbstsüchtige Auflehnung wider ihn. Diese Sünde aber, die bewußte Abkehr des Menschen von Gott als den Anfang der Sünde setzen, heißt die Sünde mit ihrer diabolischen Culmination anheben lassen. Die Kirchenlehre verfährt freilich ebenso, in der That aber heißt dieß nur die Entstehung der Sünde schlechthin undenkbar machen. Soll die Sünde in ihrem Anfange irgend psychologisch begreiflich erscheinen, so darf man das nächste Motiv des Sündigens für das Geschöpf schlechterdings nicht auf der Seite seines Verhältnisses zu Gott, schlechterdings nicht auf der religiösen Seite suchen. Müller wird sich allerdings an diese Schwierigkeit nicht stoßen. Denn wenigstens in der ersten Auflage seines Werks behauptet er die absolute Unerklärbarkeit des Bösen mit der

*) Nicht anders auch Stahl, Philos. d. Rechts, II, 1, S. 131 f. (2. A.)

äußersten Entschiedenheit. Hier sagt er z. B: „Eine ihrer wesentlichen Grundlagen sich wohl bewußte christliche Theologie kann das Böse nur als eine dunkle, undurchdringliche Realität betrachten, nicht als Begriff (im Sinne der Terminologie dieses" — nämlich des Hegelschen — „Systems), sondern schlechthin als Thatsache, welche, wie nicht in Begriffe aufgelöst, so auch nicht aus Begriffen gefunden werden, sondern nur auf dem Wege der Erfahrung zur Kenntniß des menschlichen Geistes kommen kann." (I, S. 364 f. d. 1. A.) Das Böse ist ihm seinem Wesen nach das Grundlose und darum auch „das absolute Geheimniß der Welt", und ein eigentliches Begreifen der Entstehung desselben unmöglich. (S. 457.) „Diese Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen" — sagt er — „ist auch nicht etwa eine Schranke, die nur an unsrer subjectiven Erkenntniß desselben haftet, sondern in der Natur desselben gegründet. Darum kann sie auch nicht schwinden mit dem Wachsthum unsrer Erkenntniß, so daß auf irgend einer weiteren Entwickelungsstufe der letzteren an die Stelle der Unbegreiflichkeit die Einsicht in eine höhere Nothwendigkeit des Bösen träte." (S. 457 f.) Und in der That ist es auch eine schlechthin nichts erklärende Erklärung des Bösen, wenn wir weiter lesen: „Wirklich werden kann das Böse nur durch eine von sich selbst anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist; seine Wirklichkeit nimmt es sich selbst. Die Möglichkeit des Bösen war nothwendig in einer Welt, die des Geistes, der Sittlichkeit, der Religion nicht entbehren sollte; seine Wirklichkeit verdankt es lediglich der Willkühr." (S. 461.) Denn bei diesen Bestimmungen, soweit sie sich auf das Wirklichwerden des Bösen beziehen, läßt sich eben schlechterdings gar nichts denken. Allein wozu dann überhaupt wissenschaftliche Untersuchungen über das Böse, wenn es seinem Begriff selbst zufolge schlechthin unbegreiflich ist? Und warum bringen wir nicht lieber das Interesse, aus dem die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Bösen immer wieder hervorbricht, ganz zum Schweigen, wenn es nur das Interesse vorwitziger Neugierde ist? Es ist aber augenscheinlich

ganz etwas andres. In der zweiten Auflage (II, S. 230 — 235) drückt Müller sich zwar etwas vorsichtiger aus, besteht aber nach wie vor auf der Unbegreiflichkeit des Bösen wegen seines Ursprungs aus reiner Willkür. Ein Interesse, das in dieser Beziehung bei ihm bedeutend mitwirkt, ist die Sorge, daß die Sünde für uns dadurch, daß wir sie begreifen lernen, aufhören möchte Sünde zu sein. (S. I. S. 457 f. d. 1. A. und II, S. 234. 235 d. 2. A.*)) Nun ist es freilich wahr, daß jedes Begreifen der Sünde auch immer das Erkennen irgend einer Nothwendigkeit derselben involvirt; allein das heilige Interesse, um das es sich hier handelt, verlangt doch, wenn es sich selbst klar ist, gewiß nichts weiteres ausgeschlossen als ein solches Begreifen des Bösen und seiner Entstehung, durch welches sich unser Verwerfungsurtheil über dasselbe irgend milderte. Und eben ein solches scheint Müller überall vorauszusetzen. Dieß beides hängt aber gar nicht nothwendig aneinander. Mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Sünde kann ihre unbedingte Verdammung vollkommen zusammenbestehn. Nicht aber mit der müllerschen Annahme, daß sie, und zwar in ihrem Anfange selbst, ein Act reiner, grundloser Willkühr sei; denn dann ist sie in der That nicht mehr Sünde, sondern absolute Narrheit, Verrücktheit, und es kommt ihr die Zurechnungsunfähigkeit des Wahnsinns zugute.

---

*) Hierher gehört auch mit die Stelle der zweiten Aufl. I, S. 499 f: „Eben darum aber, weil die Erlösung, das Wesen des Christenthums, keine Versöhnung des Bösen mit dem Guten ist, sondern Befreiung des Menschen vom Bösen, Vernichtung des Bösen, sofern es in ihm ist, befindet sich jede speculative Betrachtung, die uns durch irgend ein Erkennen" (allerdings durch ein solches für sich, ohne ein den Menschen erlösendes Thun,) „mit dem Dasein des Bösen versöhnen" (ein sehr amphibolischer und deshalb verfänglicher Ausdruck!) „will, indem sie uns dasselbe als nothwendiges Moment des Guten" (abermals amphibolisch!) „aufzuzeigen sucht, mit dem Christenthum im tiefsten Widerspruch." Gesetzt auch, das Böse sei ein nothwendiges Moment des Werdens des kreatürlichen Guten, so ist es damit keineswegs auch ein Moment in dem (gewordenen kreatürlichen) Guten selbst.

§. 484. In dem hier angenommenen Falle der Abnormität seines Verlaufs muß sich das Ergebniß des sittlichen Processes wesentlich modifiziren. Zunächst da durch die Sünde die menschliche Persönlichkeit in sich selbst alterirt wird (§. 477.), so kann bei der sittlichen Abnormität in dem menschlichen Individuum die Entwickelung seiner Persönlichkeit sich nicht vollständig vollenden und nicht schlechthin zum Abschluß kommen. Die absolute Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit, und somit auch seiner sittlichen Entwickelung überhaupt, ist mithin für das menschliche Einzelwesen schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Processes in ihm bedingt.

§. 485. Sodann — und dieß ist der Hauptpunkt — wenn der sittliche Proceß, d. h. überhaupt der menschliche Lebensproceß, wesentlich zu seinem Resultat hat, daß das menschliche Sein Geist wird, so muß sich die Qualität dieses Geistes nach der Beschaffenheit jenes Processes bestimmen, nämlich danach, ob sein Hergang der normale ist oder der abnorme. Wie er im Fall seiner Normalität in dem Menschen normal bestimmten, d. h. guten Geist zu seinem Product hat, so erzeugt er bei seinem abnormen Verlauf in demselben abnorm bestimmten, d. h. bösen Geist. Weil jedoch der kreatürliche Geist wesentlich das Product der Zueignung der materiellen Natur vonseiten der Persönlichkeit ist, die menschliche Persönlichkeit aber bei der abnormen oder sündigen sittlichen Entwickelung eine alterirte ist (§. 477.): so kann der unter der abnormen Bestimmtheit entstehende oder der böse menschliche Geist nicht schlechthin wirklich als Geist zustande kommen, also nicht schlechthin wirklicher oder realer Geist sein, sondern nur relativ so zu nennender, nur eine Approximation an den wirklichen Geist. Der böse Geist ist nicht wirklicher Geist, sondern nur ein geistartiges (nicht: geistiges) Sein*). Auf der einen Seite tritt nämlich in dem in Rede stehenden Falle die Persönlichkeit des Menschen überhaupt gar nicht mehr rein auseinander mit seiner materiellen Natur und dieser gegenüber,

*) Nicht ein πνεῦμα. sondern nur ein πνευματικόν, wie Paulus Eph. 6, 12 sich mit der besonnensten Genauigkeit ausdrückt.

und es kommt so gar nicht zu einer wirklichen, d. h. scharfen und festen Spannung des Gegensatzes beider, so daß die Persönlichkeit des Menschen auf seine materielle Natur gar nicht als eine rein von ihr losgelöste, sondern als eine selbst noch mit ihr versetzte wirkt. Die Bestimmtheit, unter welche im Menschen die alterirte Persönlichkeit die materielle Natur setzt, ist so gar nicht die wahrhaft persönliche, mithin auch nicht die rein ideelle, und die Persönlichkeit vermag eben dieserhalb nicht, die materielle Natur, auf die sie bestimmend einwirkt, auf wahrhafte Weise als ideell zu setzen und sich zuzueignen. Ebenso liegt aber jetzt auch auf der andern Seite, auf der der materiellen Natur, ein Hinderniß des wirklichen Gelingens der Erzeugung des Geistes. Infolge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist nämlich im Menschen das spezifische Temperament der Lebendigkeit und Wirksamkeit seiner materiellen Natur abhanden gekommen (s. §. 72.), und so setzt denn nunmehr in ihm der reale Factor des Geistes, die materielle Natur, dem ideellen, der Persönlichkeit, ein unverhältnißmäßiges Maaß von Widerstand entgegen, welches dieser nicht mehr vollständig überwinden kann. (Nicht mehr bloß ein *solches* Maaß, wie es eben nur geeignet ist, die Persönlichkeit zu vollständiger Vollziehung ihrer Functionen zu sollicitiren.) Der Sache nach coincidiren beide Momente schlechthin.

Anm. Eine entfernte Analogie mit dem hier entwickelten hat der Satz Jul. Müller's (a. a. O., II, S. 265,), daß das Böse nicht *Substanz* zu werden vermöge, und (I, S. 514. d. 2. A., vgl. S. 512—515,) daß es in sich selbst keine *erzeugende, gestaltende* Macht habe.

§. 486. Kommt so bei abnormer sittlicher Entwickelung keine wirkliche Vergeistigung des Menschen oder im Menschen kein wirklicher Geist zustande, so auch kein wirklicher geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib seiner Persönlichkeit. Denn das Product, welches der sittlich abnorme Lebensproceß in ihm absetzt, ist einerseits kein wirklicher *Geist*, sondern nur ein mehr oder minder *geistartiges* Sein, andrerseits kein wirklicher *beseelter Leib*, d. h. keine wirklich einheitlich in sich gegliederte (systematisirte) Totalität von

Naturelementen, sondern nur ein mehr oder minder chaotisches Aggregat von solchen Elementen. Ohnehin hat ja die absolute Organisation der Naturelemente, welche das Ergebniß des sittlichen Processes sind, d. h. ihre absolut einheitliche Construction, zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit die wirkliche und vollendete Persönlichkeit des construirenden menschlichen Einzelwesens, denn nur bei dieser ist dasselbe in sich selbst schlechthin eine Einheit, — diese Voraussetzung fällt aber nach §. 484. hier ausdrücklich hinweg.

§. 487. Demnach ist bei abnormer sittlicher Entwickelung des Menschen auch nicht mehr seine wirkliche, d. h. absolute Unvergänglichkeit und seine Unsterblichkeit das Ergebniß seines sittlichen Lebensprocesses. Denn da sich in diesem Falle sein Sein nicht zu wirklichem Geist erhebt, sondern nur zu einem annäherungsweisen Analogon des Geistes: so gewinnt es auch nur eine annäherungsweise Unvergänglichkeit, nämlich eine in demselben Maaße, in welchem es mehr oder minder geistartig ist, längere oder kürzere Dauerhaftigkeit. Und da sich in eben diesem Falle auch kein wirklicher Organismus dieser geistartigen Naturelemente im Menschen bildet: so ist mit dem Ableben seines materiellen beseelten Leibes zugleich das Entblößtwerden seiner Persönlichkeit von einem ihr eignenden wirklichen Naturorganismus (beseelten Leibe) *) gesetzt, und mithin der Tod ein nothwendiges Moment im Verlauf seines Lebensprocesses. Jenes Analogon des Geistes oder feinmaterielle Sein, (im Vergleich mit der für uns handgreiflichen und überhaupt wahrnehmbaren groben Materie mag es immerhin als ein immaterielles Sein, als ein Imponderabile, erscheinen,) welches hier, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung, als das wesentliche Ergebniß derselben die innere Natur des menschlichen Einzelwesens bildet, muß allerdings die Auflösung des grobmateriellen äußeren Naturorganismus im sinnlichen Absterben weit überdauern **), vielleicht, zumal in einzelnen Fällen, für uns jetzt völlig unabsehbare Zeitläufte lang; aber nichts desto weniger ist es wesentlich vergänglich. Indem nun im sinnlichen Ableben das sündige Individuum, an seiner

*) 2 Cor. 5, 1—5.

**) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 601. 602. 604 f.

Persönlichkeit mit jener nur halbgeistigen und in ihrer Organisation durchaus unvollendeten inneren Natur angethan, aus seinem bisherigen, nunmehr zerstörten grobmaterielleu Naturorganismus ausscheiden muß, ist es unfähig für eine wirklich geistige Weise der Existenz. Beide Welten sind ihm jetzt unzugänglich, die vollendete geistige und die grobmaterielle. Es ist nur eines zwischen beiden mitteninne liegenden gleichsam embryonischen *) Existenzzustandes fähig, eines nur schattenhaften Daseins, welchem das wirkliche Leben genau in demselben Maaße abgeht, in welchem seiner feinsinnlichen Natur die durchgreifende Organisation mangelt. So eines wirklichen selbständigen Lebens entbehrend sinkt es wieder zurück in die elementarischen Regionen der irdischen Schöpfung, in das Todtenreich, den Hades. In dieser Verfassung, da es, tüchtiger Organe für den Verkehr mit der Aussenwelt beraubt, ganz in sich selbst hineingekehrt ist, muß sein Streben, soweit ein solches noch in seiner Macht steht, dahin gehen, sich aus diesem seinem Todesstande wieder zum Leben emporzuarbeiten, d. i. in concreto sich an der Stelle seines früheren grobsinnlichen beseelten Leibes aus den feinsinnlichen Naturelementen, die es mit in den Hades hinübergenommen, einen neuen Naturorganismus oder beseelten Leib höherer (nämlich fein sinnlicher) Qualität zu erbauen. Da diese Naturelemente böse sind, so kann es dieß nur vermöge einer immer vollständigeren Systematisirung des Bösen in sich bewerkstelligen, nur vermöge einer immer consequenteren Durchführung der sittlich abnormen Bestimmtheit an allen einzelnen Elementen seiner Natur, und zwar der sittlich abnormen Bestimmtheit in der spezifischen Modification, welche den individuell eigenthümlichen Grundcharacter seiner Sündigkeit (Untugendhaftigkeit) bildet, — dadurch also, daß es sich selbst immer vollständiger in sich sittlich verderbt. Eine solche schlechthin consequente Organisation des Bösen in dem Individuum ist jetzt ausführbar, deshalb nämlich, weil durch sein Ableben in ihm die Quelle der bloß natürlichen Sünde verschüttet, und also die vollständige Steigerung des Bösen zur geistigen Potenz möglich geworden ist. Durch diese Systematisirung des Bösen

*) Sehr bezeichnend ist ApG. 2, 24 von ὠδῖνες θανάτου die Rede.

kommt dann auch in dem Individuum seine sittliche Entwickelung überhaupt und insbesondere auch die Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner Individualität (mithin sein Character, s. unten §. 637 ff.) zum vollständigen und festen, wiewohl an sich unrichtigen und nicht erschöpfenden, Abschluß. Vermöge eines derartigen Processes nun kann das abgelebte und gestorbene sündige menschliche Einzelwesen — und zwar je sündiger es aus dem gegenwärtigen materiellen Leben austrat, desto leichter und schneller, — wieder zu einem Naturorganismus oder beseelten Leibe, und somit auch wieder zum Leben und zu neuer kosmischer Wirksamkeit gelangen, — nämlich innerhalb des bestimmten kosmischen Kreises, für den seinem nur halbgeistigen oder feinsinnlichen Naturorganismus die Bedingungen, um darin zu existiren, eignen. Damit ist dann das menschliche Individuum dämonisirt. (Vgl. unten §. 519. 713.) Und ist es so wirklich im Bösen individuell vollendet, so läßt sich die Möglichkeit einer Umkehr desselben aus der Sünde, auch kraft einer Erlösung, schlechterdings nicht mehr absehn. Aber auch dieses wiedererrungene, nunmehr dämonische Leben hat in sich keinen bleibenden Bestand. Es ist wesentlich ein nur materielles, wenn auch immerhin ein noch so sehr sublimirtes, und als solches muß es letztlich wieder vollständig in sich erlöschen. Je mehr in dem dämonischen Individuum sein Sein sich der wirklichen Geistigkeit angenähert hat, desto langsamer verläuft der Proceß, durch welchen es sich in sich selbst wieder verzehrt.

Anm. 1. Ueber die Oertlichkeit des Todtenreichs läßt sich natürlich sonst nichts bestimmen, als daß es der verborgenen und stillen Region der (sofern von unserm Hades die Rede ist, tellurischen) Schöpfung angehören muß, welche den eigentlichen Mutterschooß ihres materiellen Lebensprocesses bildet, die geheime Werkstätte, wo in verschleierter Verborgenheit (Ps. 139, 15) die Lebenskräfte in der Stille sich bereiten, die, an die Oberfläche hervordringend, die mannichfaltige Bewegung des uns wahrnehmbaren materiellen Naturlebens hervorrufen, — der Region, in welcher alles geschöpfliche Sein noch überwiegend elementarisch ist, und die eigentliche Organisation sich erst vorbereitet, aber noch nicht zu ihrer Fixirung und Ausbreitung gelangt ist, — der Region, die

auch selbst noch die relativ unfertige und unlebendige ist. Wohl nicht ohne Bedeutung steht das ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς Matth. 12, 40.

Anm. 2. Sofern der Hingang in den Hades ein Herabsinken des menschlichen Geschöpfs zu den elementarischeren Stufen der irdischen Schöpfung ist, liegt in der Vorstellung von der Seelenwanderung auch durch Thierleiber hindurch eine gewisse Ahnung der Wahrheit.

§. 488. Eine weitere unmittelbare, weil naturnothwendige Folge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist die Störung des Verhältnisses des Menschen zu der äußeren materiellen Natur, näher der spezifischen Angemessenheit dieser für jenen und seinen Lebenszweck. Ein Verhältniß solcher spezifischer Angemessenheit der irdischen äußeren materiellen Natur für den sittlichen Zweck des Menschen ist nämlich in jener bestimmt angelegt, sofern ja der Mensch das letzte Erzeugniß ihres eignen Entwickelungsprocesses ist, in welchem sie ihre absolute Einheit in sich selbst, aus der unendlichen Mannichfaltigkeit und Zertheiltheit ihrer besondren Momente sich in sich selbst zurücknehmend, wiederfindet. Allein eben deshalb ist auch die Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses dadurch bedingt, daß der Mensch wahrhaft Mensch, d. h. persönliche Kreatur ist. Sofern daher in ihm die persönliche Bestimmtheit, wie dieß infolge der Sünde bei ihm der Fall ist (§. 477.), gestört ist, muß er unmittelbar mit seiner äußeren materiellen Natur in einen durchgreifenden Conflict gerathen. Die an sich angelegte spezifische Correspondenz zwischen beiden ist sonach durch die auf der Seite des Menschen mit seiner Sünde eintretende Abnormität des einen Verhältnißgliedes wesentlich gestört, und diese Störung muß mannichfaltige Collisionen des Menschen mit seiner äußeren Natur nach sich ziehen, und sich ihm als eine, wenn gleich nur relative, Lebenshemmung, d. h. als ein Uebel fühlbar machen. Und eben so muß auch die menschliche Gemeinschaft für den Einzelnen und für das Ganze selbst eine fruchtbare Quelle von solchen Lebenshemmungen oder Uebeln werden, wenn die Sünde, bevorab als selbstsüchtige, in sie einbricht. Denn jetzt müssen in ihr die in sich selbst verkehrten Interessen der Einzelnen in ihrer selbstsüchtigen Particularität unter einander

in den vielfältigsten Widerstreit gerathen. So geht im Gefolge der Sünde naturnothwendig das Uebel. Das zahlreiche Heer der Uebel wirkt aber seinerseits auch noch wieder dazu mit, das schon an sich, eben seiner Materialität, welche die Vergänglichkeit wesentlich involvirt, wegen unvermeidliche Zusammenbrechen des menschlichen materiellen Naturorganismus (beseelten Leibes) vollends zu beschleunigen.

§. 489. Sofern das Product des sittlichen Processes in seiner Abnormität wenn auch nicht wirklicher Geist, so doch ein in höherem oder niederen Grade geistartiges böses Sein ist, erhält der Begriff des Bösen eine noch vollere Bedeutung, und beschränkt er sich nicht mehr bloß auf die des Sittlichunrichtigen. Als wenigstens annäherungsweiser Geist ist das Sittlichböse nicht ein bloß flüchtig vorüberschwebender trübender Schatten in der bleibenden kreatürlichen Welt, sondern ein wenigstens annäherungsweises reelles Element derselben, welches ihre Reinheit und Harmonie stört, und eine wenigstens relative wirkliche Realität, die sich ihr in feindseligem Gegensatz in den Weg stellt.

Anm. Die Materie (als reine Materie) ist an sich der grade Gegensatz Gottes (s. oben §. 28. 31. 44.), ihr Princip ist das an sich gegen Gott gegensätzliche, und es ist deshalb in der Schöpfung continuirlich Object der Bewältigung vonseiten Gottes kraft seiner Schöpferwirksamkeit. Gott kann sich gegen dasselbe nur schlechthin negirend, nur absolut antithetisch und repellirend verhalten. In der materiellen Natur nun ist es in dem einzelnen Kreaturwesen schon unmittelbar ein schlechthin überwundenes; denn sein Sein ist hier ein unmittelbar vergängliches und somit nichtiges, es hat in ihr nur an dem Flüchtig vergänglichen sein Sein. Innerhalb dieser Sphäre kann sich daher Gott gegen dasselbe gleichgültig, gleichsam tolerant verhalten. Wenn aber die persönliche Kreatur dieses materielle Princip adoptirt und zu dem ihrigen macht, sie, die wesentlich sich selbst als Geist setzt, — wenn es also am kreatürlichen Geiste gesetzt ist, wenn auch nur an einem relativen: so ist es nun eine

wirkliche, wenn auch nur eine relative, Realität geworden, auch für Gott. Auch in die von ihm nicht als eine bloß transitorische, sondern als eine unvergänglich bleibende gesetzte Welt, auch in die Welt des Geistes ist jetzt das gegen ihn gegensätzliche Princip eingedrungen. Hier muß es natürlich für ihn Gegenstand unbedingter Negation und Repulsion sein. Das Böse zeigt sich so als das wesentlich Profane.

§. 490. Das Böse kann demnach für Gott nur Object absoluter Negation sein, und seine Wirksamkeit in Beziehung auf dasselbe nur eine absolute Reaction gegen dasselbe zu seiner vollständigen Aufhebung, welche als göttliche und absolute eine schlechthin wirksame sein muß. Diese schlechthin wirksame unbedingte negirende Reaction Gottes gegen die Sünde ist seine strafende Wirksamkeit. Im Allgemeinen ist also der Begriff der Strafe als göttlicher, daß sie die absolute und schlechthin wirksame Reaction Gottes, näher seiner Allmacht, gegen die Sünde ist, vermöge welcher er diese schlechthin aufhebt. Hierin liegen nun näher zwei wesentlich auseinander tretende Momente: 1) Zuerst ist die göttliche (denn bestimmt nur von dieser ist hier überall die Rede,) Strafe peinliche (criminelle) Vergeltung. Gott wendet das im Gefolge der Sünde gehende Uebel (§. 488.) gegen den Sünder selbst, um die Sünde in ihm aufzuheben, — er vergilt die Sünde mit Uebel, indem er über den Sünder das seiner Sünde entsprechende Maaß von Uebel verhängt. Hierzu steht ihm die Gesammtheit der Kreatur als Werkzeug zu Gebote, und er ist dabei keineswegs etwa auf die schon an sich naturnothwendig aus der bestimmten Sünde als Folge fließenden bestimmten Uebel beschränkt, die aus dem religiösen Gesichtspunkt angesehen unmittelbar göttliche Strafe sind. Woher sich der Unterschied der natürlichen und der positiven peinlichen Vergeltung (oder nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch: Strafe) Gottes ergibt. Eine positive ist sie nämlich sofern sie nicht ein schon an sich naturnothwendig aus der bestimmten zu vergeltenden Sünde resultirendes Uebel ist, sondern ein erst durch die göttliche Weltregierung über den Sünder herbeigeführtes. Diese göttliche peinliche Vergeltung ist an sich, als Reaction Gottes gegen die Sünde, wiewohl sie un-

mittelbar den Sünder trifft, doch nicht gegen diesen selbst, d. h. nicht gegen seine Person gerichtet, sondern gegen die Sünde in ihm. Diese will sie in ihm aufheben. Daß Gott das der Sünde verhältnißmäßige Uebel auf den Sünder selbst zurückwirft, hat sein Motiv darin, daß er diesen durch die Erfahrung von den naturgemäßen Folgen seiner Sünde dazu bestimmen will, sich selbst gegen dieselbe, sie negirend, zu kehren, und sich von ihr zu scheiden. Geht nun der Sünder auf diese Absicht der göttlichen peinlichen Vergeltung wirklich ein, so wird sie für ihn zur Züchtigung (מוּסָר, παιδεία), zur Erziehungsmaßregel der göttlichen Liebe oder genauer Gnade (s. unten §. 527.). Diese Züchtigung ist eine nähere Modification der peinlichen Vergeltung, nämlich die peinliche Vergeltung, die an dem Sünder, sofern er sich seiner Sünde als solcher und seines Bedürfnisses einer Erziehung mittelst der Anwendung von seine Sünde peinlich vergeltendem Uebel selbst bewußt ist, vollzogen wird. Als Züchtigung hat die peinliche Vergeltung aufgehört, Strafe zu sein. 2) Allein die peinliche Vergeltung kann die Erreichung ihres nächsten Zwecks an dem Sünder, seine Scheidung von der Sünde oder seine Besserung nicht erzwingen. Vermöge seiner Macht der Selbstbestimmung steht es bei dem Sünder, sich gegen sie zu verhärten. Damit kann er aber die göttliche Strafe nicht aufheben und vereiteln, sondern er gibt ihr damit nur eine veränderte Richtung. Die göttliche Strafe ist wesentlich göttliche Negation der Sünde, göttliche Reaction gegen sie, und als göttliche schlechterdings absolute. Sie kann nicht eher nachlassen, bis sie die Sünde thatsächlich aufgehoben hat. Läßt sich der Sünder nicht scheiden von der Sünde, identifizirt er sich selbst definitiv mit ihr: so richtet sich nun die Strafe gegen ihn selbst, und vollzieht das göttliche Gericht über die Sünde an ihm selbst durch die Aufhebung seines eignen Seins. Denn das Böse muß schlechterdings aufgehoben werden, so gewiß es ein gegen Gott schlechthin gegensätzliches ist, — um jeden Preis. Will der Sünder nicht von ihm lassen, so muß er sein Loos theilen; erfolgreich Gottes spotten in seinem Trotz, das kann er nicht. So geht die peinliche Vergeltung zuletzt in die Vernichtung des Sünders, eben mittelst des über ihn als Folge seiner Sünde verhängten Uebels, über und in ihr culminirt die göttliche

Strafe. Diese Vernichtung des Sünders (dieser Tod im neutestamentlichen Sinne) ist demnach das Endziel der göttlichen Strafe und das in ihrem Begriff selbst liegende nothwendige Endergebniß der sich folgerichtig vollständig in sich selbst vollziehenden Sünde.

Anm. 1. Wir fassen den Begriff der Strafe als göttlicher weiter als es herkömmlich ist; aber nicht willkürlicherweise, sondern genau in der Weite, welche in dem Gedanken der absoluten negirenden Reaction Gottes gegen das Böse liegt, die dem Begriff Gottes zufolge schlechterdings behauptet werden muß. — Der allgemeine hergebrachte Begriff der Strafe auch als göttlicher ist der, welchen wir mit dem Namen der peinlichen Vergeltung bezeichnen, der Begriff der vindicta, für sich allein. Dieß ist auch Julius Müller's Begriff der göttlichen Strafe (s. a. a. O., I, S. 275. 285. d. 2. A.), ungeachtet er doch selbst ausdrücklich das Strafen Gottes sehr richtig als eine energische Protestation desselben gegen das Bestehen der Sünde (ebendas. S. 285) beschreibt, worin in der That mehr liegt. Denn wenn Müller (ebendas. S. 281) sagt, nur dadurch sei das Gesetz wirklich Gesetz, daß es dem unumgänglich von ihm zu duldenden Widerstreben des menschlichen Willens gegen seine Forderungen gegenüber „sich mittelbar realisire durch die Strafe:" so fragen wir billig, ob doch in der bloßen Strafe, nämlich im Sinne des Verfassers, d. h. in der bloßen peinlichen Vergeltung eine wirkliche Realisirung des Gesetzes, dem ja der auch unter der Vergeltung unbußfertig verharrende Sünder unveränderlich als für dasselbe schlechthin undurchdringlich gegenüber stehn bleibt, erblickt werden könne. Durch die Strafe in diesem Sinne, d. h. durch die peinliche Vergeltung für sich allein hat ja, sofern sie die Besserung des Sträflings nicht bewirkt, Gott nur dem Sünder etwas an, nicht aber der Sünde selbst, auf die doch allein sein eigentliches Absehn bei dem Strafen geht; denn sie besteht ungebrochen fort.

Anm. 2. Es ist allerdings unrichtig, wenn als der Zweck der göttlichen Strafe die Besserung des Sträflings behauptet wird. Ein Zweck der Strafe ist sie freilich, nämlich der

Strafe, sofern sie peinliche Vergeltung ist. Aber auch bei dieser ist sie nur einer ihrer Zwecke, nicht ihr einziger. Allerdings liegt es im Begriff der göttlichen Strafe, daß sie es zunächst mit der Besserung des Sträflings versucht; allein es liegt durchaus nicht mit in demselben, daß es ihr mit diesem Versuch wirklich gelingen muß. Ihren eigentlichen Zweck dagegen, die thatsächliche Aufhebung des Bösen, muß sie ihrem Begriff zufolge schlechterdings erreichen, auf welche Weise es nun auch geschehe, sei es mit der Rettung des Sünders oder mit dem Untergang desselben, was von der eignen Selbstbestimmung dieses letzteren abhängt. Vollzieht sich die Strafe vollständig, so ist ihr Erfolg immer die Vernichtung des Sünders selbst. Als Strafe, d. h. wenn sie Strafe bleibt, und nicht durch Vergebung aufgehoben wird, endet sie immer mit dem Tode des Sünders in diesem Sinne. Was nach Jul. Müller (ebendas. S. 281. 285.) „der nächste Zweck" der göttlichen Strafe ist, die thatsächlichste Offenbarung, daß die Majestät des Gesetzes und Gottes selbst durch die Auflehnung des Menschen gegen sie nicht wirklich verletzt worden ist, dieß bildet auch nach unserer Begriffsbestimmung ein bestimmtes Moment in dem Zweck der göttlichen Strafe.

Anm. 3. Die Unterscheidung, welche Müller (a. a. O., I, S. 280—287. d. 2. A.) sehr umsichtig macht zwischen Strafe und Züchtigung (מוּסָר, παιδεία), erkennen auch wir vollkommen an. Peinliche Vergeltung wendet auch die Züchtigung, die Strafe aber schließt sie ihrem Begriff selbst zufolge aus.

Anm. 4. Das hier über den Begriff der göttlichen Strafe Gesagte leidet der Natur der Sache nach keine Anwendung auf die bürgerliche Strafe. Denn strafen im vollen Sinne des Worts kann nur Gott; wir, die wir dem Bösen gegenüber keine absolute Macht besitzen, bringen es mit unserm Strafen nicht weiter als bis zur peinlichen Vergeltung. Daher findet nur das von der peinlichen Vergeltung Gottes Gesagte eine Anwendung auf unser bürgerliches Strafrecht, dessen Princip eben deshalb die Idee der Vergeltung zu bilden hat, aber mit ausdrücklichem Einschluß des

in dieser ihrem Begriff selbst zufolge bestimmt mitgesetzten Absehens auf die Besserung des Sträflings. Der Umstand, daß man das göttliche und das menschliche Strafen nicht scharf auseinanderhält, ist die Hauptquelle der Verwirrung, welche auf dem Begriff der Strafe lastet.

§. 491. Schon in dem oben entwickelten ist es im Allgemeinen begründet, daß sich bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung auch das religiöse Verhältniß des Menschen wesentlich modifizirt. Wesentlich nur bei der Normalität seiner sittlichen Entwickelung kommt ja in dem Menschen theils wirklicher, theils (seiner Qualität nach) für Gott zugänglicher und mit ihm geeinigter, d. h. heiliger Geist zustande; im Falle seiner Abnormität dagegen hat der sittliche Proceß vielmehr die Production eines bloß geistartigen, und zwar eines bösen geistartigen Seins im Menschen zur Folge. In diesem letzteren Falle erzeugt er daher in ihm vielmehr ein unheiliges (profanes) materialiter (d. h. seiner Qualität nach) — wenigstens relative — irreligiöses und nur formaliter religiöses geistartiges Sein, welches seinem Begriff zufolge die Einigung Gottes mit ihm (die Einwohnung Gottes in ihm) wenigstens relative ausschließt. Ein Hineinwirken Gottes in die Persönlichkeit des Menschen, in sein Selbstbewußtsein und in seine Selbstthätigkeit, irgend ein Sich ihm bezeugen und bethätigen Gottes in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, also irgend ein Maaß von Gottesbewußtsein und von Gottesthätigkeit in ihm — und zwar in genauem Verhältniß mit der Entwickelung seiner Persönlichkeit als solcher — muß zwar auch so stattfinden (s. oben §. 116.); aber dieses Hineinwirken Gottes in ihn kann jetzt kein sich mit ihm und ihn mit sich einigendes, sondern nur ein ihn von sich abstoßendes (ὀργὴ τοῦ θεοῦ) und die sittliche Abnormität, die Sünde und das Böse in ihm schlechthin negirendes und schlechthin gegen sie reagirendes sein. Im Einzelnen stellt sich das Verhältniß folgendermaaßen. 1) Gott wirkt hinein in das individuell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seine Empfindung, — aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so empfindet der Mensch zwar Gott mit seinem Gefühle, aber er empfindet ihn als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Das religiöse Gefühl modifizirt sich so zur religiösen Unlust, zum Schuldgefühl. 2) Gott

wirkt hinein in das universell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seinen Sinn, resp. Verstandessinn, — aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so nimmt der Mensch mit seinem Sinn, resp. Verstandessinn, zwar Gott wahr, aber er nimmt ihn wahr als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Der religiöse Sinn modifizirt sich so zur (furchtsamen) Scheu vor Gott. 3) Gott wirkt hinein in die individuell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seinen Trieb, — aber als gegen seine Sünde reagirend. Gott treibt den sündigen Menschen, aber zur Negation der Sünde in sich, d. h. zur Reue. Der religiöse Trieb, das Gewissen modifizirt sich so zum Triebe zur Reue, zum Gewissensschmerz, kurz zum böſen Gewiſſen. Endlich 4) Gott wirkt hinein in die universell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seine Kraft, resp. Willenskraft, — aber als gegen seine Sünde reagirend, also in negativer Weise, d. h. er hemmt und lähmt sie sofern sie auf die Sünde gerichtet ist, er demüthigt und züchtigt den sündigen Menschen, indem er ihn seine Ohnmacht als Sünder erfahren läßt. So modifizirt sich die religiöse Kraft, die göttliche Mitthätigkeit zum religiöſen (geistigen) Unvermögen.

Anm. Dieses religiöſe Unvermögen begreift namentlich auch das innere Gedemüthigt- und Gezüchtigtsein des Sünders durch Gott mit in sich, von welchem das alte Testament so oft und so nachdrucksvoll spricht. Vgl. z. B. Ps. 16, 7. Ps. 39, 12. Hiob 36, 10. u. ö.

§. 492. Mit der Sünde und der durch sie caussirten Altoration der Frömmigkeit ist so unmittelbar zugleich eine Trennung des Menſchen von Gott gesetzt. Und zwar von zwei Seiten zugleich her. Gott weist den sündigen Menschen zurück von sich, und zieht sich von ihm zurück, und der sündige Mensch seinerseits flieht vor Gott. Denn in dem Menschen als Sünder wirken in dieser Beziehung einerseits eine (positive) Reaction gegen die ihn bestimmende Einwirkung Gottes und andrerseits ein (negatives) Unvermögen für ihre Aufnahme zusammen. Sofern nämlich in Folge der Sünde die Einwirkung Gottes auf sein individuell bestimmtes Selbstbewußtsein dieses als Schuldgefühl, und eben sie auf seine individuell bestimmte Selbstthätigkeit diese als böses Gewissen (Gewissensschmerz) bestimmt, sucht er natürlich dieselbe, weil sie ihm als eine Lebenshemmung erscheint, von sich abzuhalten.

Rafft er sich aber dennoch auf, Gott zu suchen, so vermag er es wieder nicht, weil ja in Folge ebenderselben Sünde sein universell bestimmtes Selbstbewußtsein Gott gegenüber furchtsame Scheu vor ihm geworden ist, und seine universell bestimmte Selbstthätigkeit im Verhältniß zu Gott religiöses Unvermögen. Diese Geschiedenheit des sündigen Menschen von Gott ist jedoch immer nur eine *relative*, so lange nämlich der Mensch noch nicht *schlechthin* sündig ist; denn ihr Maaß entspricht immer genau dem Maaße ihrer Ursache, der Sünde des Menschen.

§. 493. Die unmittelbare Folge der mit der Sünde eintretenden Trennung zwischen Gott und dem Menschen ist eine *Scheidung auch zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit*. Die bei der normalen Entwickelung stattfindende absolute Congruenz des Religiösen und des Sittlichen fällt bei abnormer Entwickelung weg, und beide fallen bei ihr auseinander; jedoch auch nur in relativer Weise, da die Trennung zwischen Gott und dem Menschen eine nur relative ist. Vgl. §. 517.

§. 494. Die eigenthümliche Modification, welche das Verhältniß Gottes zur schon vorhandenen Welt durch die sündige Bestimmtheit dieser letzteren erhält, findet seinen Ausdruck in einer neuen besondren Reihe *göttlicher Eigenschaften*. Diese sind der Natur der Sache nach nur nähere Modificationen der §. 41. entwickelten relativen oder transeunten Attribute. Vor den *essentiellen* unter ihnen modifizirt sich nur die Güte. Durch die Beziehung auf die Sünde noch abgesehen von der Erlösung — bestimmt sie sich nämlich einerseits als *Zorn* und andrerseits als *Barmherzigkeit* (mit allen ihren Abschattirungen: Langmuth, Geduld, Sanftmuth u. s. w.), welche beide schlechthin unauflöslich zusammengehören, und nur verschiedene Seiten Einer und derselben Eigenschaft sind. Von den *Hypostatischen* relativen Eigenschaften können nur die Allwissenheit und die Allmacht sich aus unserm gegenwärtigen Gesichtspunkt eigenthümlich näher bestimmen; denn nur der göttlichen *Persönlichkeit* können *sittlich bedingte* Attribute eignen. Wird nun das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als sündiger — noch ohne Rücksicht auf die Erlösung — angesehn, so ist die hypostatische relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die

Heiligkeit, nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die Gerechtigkeit. Eben in ihnen bethätigt sich der barmherzige Zorn Gottes, und sie sind deshalb die concreten Formen desselben. Die Heiligkeit ist eine eigenthümliche Modification der Allwissenheit, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Object des göttlichen Selbstbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, sich in demselben in Beziehung auf jeden Punkt und Moment der Welt schlechthin vollständig und richtig reflectirt, und zwar als solches, also auf eine für Gott schlechthin abstoßende und in ihm die absolute Negation desselben hervorrufende Weise. Sie ist bestimmt eine Modification auch der Allweisheit, die ja in der Allwissenheit mitbefaßt ist (§. 41.), d. h. sie schließt bestimmt auch das teleologische Moment mit in sich. Die die Sünde der Welt perhorrescirende und negirende göttliche Heiligkeit ist nicht blos eine allwissende, sondern auch eine allweise, nämlich in Beziehung auf die wirksame Art der Perhorrescirung und Negation der Sünde der Welt, d. h. in Beziehung auf die Wahl der Mittel zu ihrer Aufhebung. Und nach dieser Seite hin berührt sie sich unmittelbar mit der göttlichen Gerechtigkeit. Diese nun ist eine nähere Modification der göttlichen Allmacht, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Object der göttlichen Selbstthätigkeit, schlechthin in der es absolut negierenden und repellirenden absoluten Macht und Gewalt Gottes steht, also schlechthin seiner es strafend aufhebenden absoluten Wirksamkeit verfallen ist. Die göttliche Gerechtigkeit ist sonach wesentlich, Strafgerechtigkeit, nämlich in dem oben (§. 490.) entwickelten vollen Sinne. Es liegt in ihrem Begriff eben so ausdrücklich, daß sie die Sünde wirklich aufhebende, als daß sie dieselbe in ihren Folgen auf den Sünder selbst zurückwerfende, d. h. peinlich vergeltende Wirksamkeit Gottes ist. Als Sünder ist also der Mensch Object des göttlichen Zorns, welcher die nothwendige absolute Reaction Gottes ist gegen die seiner Gemeinschaft mit dem Menschen auf Seiten dieses in seiner Sünde entgegentretende Unempfänglichkeit, d. h. gegen die Unheiligkeit des Sünders. Unmittelbar zugleich ist er aber auch Object des göttlichen Erbarmens, was sich schon darin zeigt, daß die göttliche Strafe dahin tendirt, sich in eine Züchtigung umzuwandeln (§. 490.). Die göttliche

Heiligkeit weist den Sünder zurück, die göttliche Gerechtigkeit straft ihn. Vermöge der Heiligkeit Gottes zieht die Sünde für den Sünder Schuld nach sich*) vermöge der Gerechtigkeit Gottes Strafe. Die Heiligkeit Gottes erweist sich im Sünder in seinem Schuldgefühl und in seiner Scheu vor Gott, die Gerechtigkeit Gottes in seinem bösen Gewissen und in dem religiösen Unvermögen, an dem er siecht.

Anm. 1. Inwiefern der göttliche Zorn nur eine Modification der göttlichen Güte und somit weiter zurück der göttlichen Liebe ist, das ist aus dem oben (§. 258.) bei der Entwickelung des Begriffs der Liebe Gesagten hier von selbst klar.**) Eben dort ist es auch bereits dargelegt, wie der sittlich normale Zorn schlechterdings nicht anders gedacht werden kann als unmittelbar zusammen mit dem Erbarmen. Diese hohe und beseeligende Wahrheit verkündigt mit übermenschlicher Stimme das Alte Testament. Grade dieß gehört zu dem Allergrößten in ihm, und vorzugsweise gerade mit darauf beruht seine durchaus einzige Erhabenheit, daß es gleich lautet und schlechthin in Einem von dem Alles verzehrenden Grimme des Zornes Gottes und von der die Mutterliebe noch unendlich übersteigenden Brünstigkeit seines Erbarmens predigt. Beide stehn in ihm auf allen Blättern unmittelbar und in unauflöslicher Durchdringung neben einander bezeugt, das Schnauben des Zornes Gottes und der erquickende Frühlingshauch seiner Barmherzigkeit. Indem das classische Alterthum keine rechte, erschütternde Erkenntniß des göttlichen Zorns hat, geht ihm eben hiermit auch jedes lebendigere Bewußtsein um die göttliche Barmherzigkeit ab.

Anm. 2. Es ist durchaus irreleitend, wenn man die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Beziehung auf die Sünde auf das Bestrafen derselben, nämlich dieß Wort in seiner herkömmlichen

---

*) So setzt auch J. Müller, a. a. O., I, S. 286. d. 1. A., den Begriff der Schuld darin, „daß der Sünder dem Genugthuung fordernden göttlichen Gesetze, Jac. 2, 10, in letzter Beziehung der Heiligkeit Gottes, welche in der unverbrüchlichen Majestät des sittlichen Gesetzes sich offenbart, Röm. 3, 19, verhaftet ist."

**) Vgl. auch J. Müller, a. a. O., I, S. 284. d. 2. A.

Bedeutung genommen, beschränkt, die wirkliche Aufhebung derselben aber andern göttlichen Eigenschaften allein zuweist. Das ist eine halbe und schlechte Gerechtigkeit, die es zu nichts weiterem bringt, als daß sie durch peinliche Vergeltung ihren Muth kühlt, und zwar nicht einmal an der Sünde selbst, der es doch eigentlich gelten sollte, sondern nur an dem Sünder, und die sich damit begnügt. Die rechte Gerechtigkeit ruht nicht, bevor sie nicht die Sünde ausgerottet hat, und ausdrücklich hierauf geht ihr Absehn bei allem Strafen. Der Apostel der göttlichen Gnade, Paulus, verstand den Begriff der Gerechtigkeit besser, wenn er die δικαίωσις des sündigen Menschen aus Gnaden (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) gerade mit der δικαιοσύνη Gottes in ein spezifisches Causalitätsverhältniß setzte.

§. 495. Sofern die Welt eine sündige ist concurriren bei der Weltregierung Gottes (s. oben §. 42.) auch sein Zorn sammt seinem Erbarmen, seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Eben auf ihrer Wirksamkeit beruht es, daß das kreatürliche Böse und Uebel, welches in dem göttlichen Weltplan einerseits — dem Begriff der Schöpfung zufolge — unvermeidlich ausdrücklich gesetzt, andrerseits aber dieß — dem Begriff Gottes, des Schöpfers zufolge — eben so nothwendig ausdrücklich als ein schlechthin aufzuhebendes, dem gemäß durch die göttliche Weltregierung auf schlechthin wirksame Weise stätig in der Kreatur einerseits aus dem Zustande der Latenz herausgesetzt, andrerseits aber eben durch dieses Gesetztwerden unmittelbar zugleich aufgehoben wird.

Anm. 1. Hiermit ist der Standpunkt bezeichnet für die Beurtheilung des Verhältnisses Gottes zu dem Bösen in der Welt. Dieses von jedem Zusammenhange mit der göttlichen Verursachung ruiniren zu wollen, wird immer ein vergebliches Unternehmen bleiben; nur darauf kommt es an, zu kennen, wie diese göttliche Verursachung desselben aber als solche wesentlich unmittelbar zugleich absolute Aufhebung desselben ist. Allerdings müssen wir auch in unserm Falle, wie bei jeder gegebenen Erscheinung überhaupt, bestimmt unterscheiden zwischen dem, was von der Entwicklung der Welt aus

sich selbst herrührt, und dem, was sich von der Leitung dieser Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus durch die weltregierende Wirksamkeit Gottes herschreibt. Was nun das Böse angeht, so entspringt es freilich unzweideutig aus der eignen Entwickelung der Welt, und hat in ihr seine Ursächlichkeit; denn sein letztes Princip liegt in der Materialität der Kreatur; allein eben somit erscheint es in letzter Beziehung doch wieder als von Gott gesetzt, so fern ja die Welt von ihm gesetzt ist, und zwar bestimmt eben als materielle. Aber daran kann auch bei dem richtigen Schöpfungsbegriff ganz und gar kein Anstoß genommen werden. Denn einmal mußte Gott, wenn er überhaupt eine Welt schuf, sie *unmittelbar* als materielle schaffen, und fürs andre hat er ja diese materielle Welt unmittelbar mit der ausdrücklichen und schlechthin wirksamen Tendenz gesetzt, sie als materielle aufzuheben und zur geistigen, ebendamit aber zugleich schlechthin guten zu potenziren. Sofern also das Böse indirect von Gott gesetzt ist in der Schöpfung, ist es von ihm auch unmittelbar zugleich als ein durch ihn schlechthin aufzuhebendes gesetzt. *In diesem Sinne* ist das Böse allerdings in dem göttlichen *Weltplane* als ein *unvermeidliches* gesetzt, durch die göttliche *Weltregierung* aber als ein *wirkliches*. Aber eben auch nur in diesem Sinne, in welchem überhaupt allein ein göttliches das Böse setzen denkbar ist. Denn indem Gottes das Böse setzen als solches *unmittelbar zugleich* wesentlich ein ausdrückliches Es in sein Gegentheil aufheben ist, ist es in Wahrheit ein das Gute setzen. Das Böse ist als wirkliches in dem göttlichen Weltplane nur insofern gesetzt, als derselbe durchgängig auf die schlechthin wirksame Ueberwindung und Aufhebung desselben in das Gute unfehlbar berechnet ist. Diese absolute Ueberwindung des Bösen in der Kreatur kommt eben durch die göttliche Weltregierung zur vollständigen Verwirklichung. Sie hat aber wesentlich *zwei* Momente, *Einmal* gehört zu ihr, daß das Böse wirklich zum Ausbruch komme als solches. Nach dieser ersteren Seite hin hat der Begriff der göttlichen *Zulassung* des Bösen seinen nothwendigen Ort, wiewohl er dieselbe freilich noch nicht vollständig erschöpft. Gott läßt nämlich

das Böse, ungeachtet er es an sich nicht will, vielmehr schlechthin perhorrescirt, während er in jedem einzelnen Falle seines Geschehens dieses hindern könnte vermöge seiner Allmacht. Nur scheint freilich eine solche Zulassung bei Gott nicht können gerechtfertigt zu werden, weil sie ja nur da untadlig sein kann, wo der Zulassende den Andern nicht genugsam in seiner Macht hat, um seine böse That hindern zu können*) (wiewohl dann auch wieder nur uneigentlich von einem Zulassen zu reden ist); allein dieser letztere Fall findet hier wirklich statt. Denn die einzelne böse That zwar kann Gott jedesmal unmittelbar hindern, aber das Dasein des Bösen selbst nicht, wenn anders es eine Schöpfung geben soll wie sie der göttlichen Idee entspricht. Das Böse liegt unvermeidlich in der Kreatur vermöge ihrer Entstehung; es ist als Moment in ihrem Werden nicht von ihr loszulösen, sofern sie primitiv als materielle gegen Gott gegensätzliches Sein ist. Wollte Gott den Ausbruch des wirklichen Bösen aus diesem der Kreatur vonhausaus anhängenden Keime des Bösen nicht zulassen: so könnte er dieß der Natur der Sache nach nur dadurch, daß er die Kreatur auf der Stufe der Unpersönlichkeit zurückhielte, also nur dadurch, daß er das Wirklichgute in ihr unmöglich machte. Was von Gott in Beziehung auf das von der Kreatur als persönlicher in ihrem Werden unzertrennliche Böse gefordert werden muß, ist nur, daß seine Wirksamkeit unbedingt, und mithin auch schlechthin stätig und mit schlechthin unfehlbarem Erfolg darauf gerichtet sei, es vollständig aus der persönlichen Kreatur herauszubringen und an ihr aufzuheben. Dieß ist aber auf der einen Seite wesentlich dadurch bedingt, daß es aus ihr heraustritt, sich in ihr entwickelt und in ihr wirksam wird. Und hierauf geht auch wirklich der göttliche Weltplan und die göttliche Weltregierung. Insofern ist nun aber auch Gottes das Böse zulassen kein bloßes Zulassen,

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 358. 405. Auch nach J. Müller, a. a. O., II, S. 137, ist das Zulassen „das Nichtverhindern einer von einer andern Ursache ausgehenden, Wirksamkeit, welche der Zulassende verhindern könnte".

sondern ein wirkliches Setzen desselben: wie es denn überhaupt eine bloße Zulassung bei Gott nicht geben kann, da sie nur auf ein Object gehn könnte, gegen das er sich indifferent verhielte, ein solches aber undenkbar ist. Dieses göttliche das Böse setzen ist aber wesentlich nur ein Herausetzen, um es eben hierdurch aufzuheben. Eben indem er das in der Kreatur an sich latente Böse wirksam werden und an's Licht treten läßt, bringt er es in seine Gewalt. Er kann also das Böse zulassen, ohne daß er sich damit irgendwie gegen dasselbe indifferent verhielte, vielmehr grade im Interesse seiner unbedingten Opposition gegen dasselbe. Seine Zulassung des Bösen beruht nicht nur nicht auf irgend einer Beschränkung, sei es nun seiner Allwissenheit und Allweisheit und seiner Allmacht oder seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit, sondern sie ist vielmehr selbst eine Wirkung aller dieser Eigenschaften in ihrem Zusammenwirken. Zu diesem ersten Moment gehört aber nun wesentlich auch das zweite hinzu, unter dessen Voraussetzung allein jenes seine Bedeutung erhält, die positive Reaction Gottes gegen das in der Welt wirklich gewordene Böse, — eine solche Verflechtung der bösen Handlungen der persönlichen Geschöpfe in den Plan seiner Weltregierung, daß sie in ihrem Zusammenwirken mit dem Ganzen der geschichtlichen Bewegung seiner auf die Aufhebung des Bösen und die vollständige Verwirklichung des Guten gerichteten Absicht positiv dienen müssen *), — eine solche Leitung der Weltentwickelung, vermöge welcher er das Böse grade dadurch, daß er es wirksam werden und mit den von ihm geordneten kosmischen Potenzen in Wechselwirkung treten läßt, gegen sich selbst wendet und sich in sich selbst vernichten läßt. Die Potenzen, kraft welcher Gott in seiner weltregierenden

*) „Was Joseph seinen Brüdern sagt (Genesis 50, 20) „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen": das gilt von allen bösen Absichten und Handlungen; das Böse daran gehört dem Menschen, was Gott will und wirkt ist gut." Twesten, Vorles. ü. die Dogmatik, II, 1, S. 135. Vgl. auch J. Müller, a. a. O., II, S. 270.

Wirksamkeit diese das Böse aufhebende Reaction gegen dasselbe ausübt, sind auf der einen Seite das Schuldgefühl, die Scheu vor Gott, das böse Gewissen und das religiöse Unvermögen und auf der andern Seite das Uebel. Indem nämlich Gott dem persönlichen Geschöpf die böse Handlung zuläßt, reagirt er unmittelbar zugleich gegen das Böse in ihm vermöge der spezifischen Modification seiner Wirksamkeit in ihm, sofern diese in ihm das Gottesbewußtsein als Schuldgefühl und Scheu vor Gott und die Gottesthätigkeit als böses Gewissen (Trieb zur Reue) und religiöses Unvermögen vollzieht*) (§. 491.). Zugleich aber reagirt er auch von aussenher gegen das Böse, indem er als die nothwendige Folge desselben das Uebel im Weltplan ordnet und im factischen Weltverlauf vermöge seiner Weltregierung realisirt. In dem als nothwendige Folge mit ihm verketteten Uebel muß das Böse wider Willen gegen sich selbst reagiren. Eben weil dieß Ein für allemal von ihm so geordnet ist, kann Gott das Böse zulassen**). Das Uebel ist die göttliche Strafe des Bösen, und zwar die es aufhebende Strafe desselben; es ist die Reaction der allwissenden Heiligkeit und der allmächtigen Gerechtigkeit Gottes gegen die sündige Entwickelung der Kreatur, die Reaction der göttlichen Weltregierung gegen das Böse. So ist es denn aber, das physische Uebel und das sociale, (denn das s. g. malum metaphysicum ist gar kein wirkliches Uebel,) in der That ein Gut, und indem es durch die göttliche Weltregierung gesetzt ist, durch sie nicht als Uebel gesetzt, sondern als Gut***). Weshalb denn auch der Begriff der göttlichen Zulassung auf das Uebel gar keine Anwendung leidet.

---

*) Vgl. Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 481 ff.

**) „Dem göttlichen Zulassen entspricht, insofern das Zugelassene nicht durch die Vergebung wieder aufgehoben wird, ganz genau das göttliche Strafen, so daß das Geschöpf dem Willen Gottes als gebietendem sich nicht zu entziehen vermag, ohne sofort in die Botmäßigkeit dieses Willens als strafenden zurück zu fallen." J. Müller, a. a. O., II, S. 217.

***) Vgl. Schleiermacher, Der chr. Glaube (2. A.), I, S. 269. 272. 278.

Mit der göttlichen Weltregierung steht also weder das Vorhandensein des Uebels in der Welt noch das des Bösen im Widerspruch, und die Vollkommenheit der Welt, die wir allerdings fordern müssen*), nämlich die relative, wird weder durch das eine noch durch das andre gestört. Die absolute Vollkommenheit der Welt schließt freilich beide aus; aber diese kann keiner Sphäre der Schöpfung vor ihrer vollständigen Vollendung eignen. Bis zu diesem Punkt hin ist die Vollkommenheit jedes Schöpfungskreises nur als eine erst werdende zu denken, aber als eine vermöge der göttlichen Weltregierung in schlechthin stätiger Weise werdende. Daß das Böse und das Uebel wirkliche Unvollkommenheiten dieser irdischen Welt sind, dieß zu läugnen, ist ein unverständiges Verfahren der Theodicee; die wahre Ueberzeugungskraft dieser letzteren in der angegebenen Beziehung liegt vielmehr lediglich in der Einsicht, daß jene Unvollkommenheiten unsrer irdischen Schöpfung ihren nothwendigen Grund darin haben, daß sie, im Ganzen und im Einzelnen, noch unvollendet, näher daß sie noch keine (wirklich und rein) geistige Welt ist. Zum Werden der Vollkommenheit der Welt gehört das Böse und das Uebel gradezu mit. Denn ohne dasselbe würde die Summe des Guten in der Welt geringer sein, namentlich die Größe der göttlichen Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Macht und Gnade sich weniger vollständig offenbaren.**) Aber eben so wesentlich gehört auch das zum Werden der Vollkommenheit der Welt, daß in ihr das Böse, und mit ihm auch das Uebel, vermöge der göttlichen Weltregierung in stätigem Verschwinden begriffen, und ein mittelst seines eignen Gesetztwerdens sich selbst aufhebendes sei.

Anm. 2. Aus dem Obigen wird deutlich sein, wie wir den Begriff der göttlichen Zulassung beurtheilen, gegen den auch Twesten, a. a. O., II, 1, S. 131—133. 137, triftige Bedenken äußert, während J. Müller, II, S. 268—272, ihn zuversichtlich vertritt. Das Interesse, dem dieser Begriff seine Entstehung verdankt, vermag er auf keinen Fall zu stützen.

*) Vgl. Twesten, a. a. O, II, 1, S. 120 f.

**) Vgl. Twesten. a. a. O., II, 1, S. 128—130.

Denn mit dem Begriff der göttlichen Allmacht kommt er zwar keineswegs in Conflict*), desto bestimmter aber mit dem der göttlichen Heiligkeit, welcher jede Indifferenz in Beziehung auf Böses oder Gutes schlechthin ausschließt. Ein bloßes Zulassen (und dieß meint man doch grade,) gibt es also bei Gott nicht; was Gott zuläßt, das will er auch wirklich, wie denn auch die Schrift in den Fällen, wo wir an ein bloßes Zulassen Gottes zu denken pflegen, rundweg von seinem Wollen spricht, wie Mtth. 13, 39. Röm. 9, 17. c. 11, 8. 1. Cor. 11, 19 u. ö. Aber deshalb ist doch dieser Begriff keineswegs ein leerer und müßiger. Wenn es nämlich gleich kein göttliches Zulassen gibt, das nicht zugleich göttliches Wollen wäre, so ist doch das Zulassende Wollen Gottes eine eigenthümliche besondre Species des göttlichen Wollens. Die Zulassung bezeichnet nämlich eine solche wirkliche Willensbestimmung Gottes, die von ihm selbst an und für sich nicht ausgehen würde, die er aber, indem sie vom Geschöpf thatsächlich ausgeht, ausdrücklich adoptirt. Namentlich in der Lehre vom Gebet und der Erhörung desselben ist der Begriff eines solchen göttlichen Willens unentbehrlich.

---

*) In dieser Beziehung behaupten auch wir unbedenklich mit Nitzsch (Theoll. Stud. u. Krit., 1834, H. 7, S. 55,), daß die zulassende Macht Gottes nicht ein Minus der Macht constituirt, sondern ein Plus, und mit J. Müller (a. a. O., II, S. 271,), daß in der Annahme einer göttlichen Zulassung so wenig eine Abläugnung der göttlichen Allmacht liege, daß vielmehr durch das Urtheil, daß ein bloßes (dieß „bloßes" müssen wir in Anspruch nehmen,) Zulassen in Gott unmöglich sei, sein allmächtiger Wille verneint werde.

Zweites Hauptstück.

Die Entstehung der Sünde.

§. 496. Die sittliche Entwickelung des natürlichen menschlichen Geschlechts *kann* von vornherein *nicht* die normale sein. Denn die absolute Bedingung der Normalität der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums, eine normale oder richtige Erziehung zu seiner natürlichen (organischen) Reife (s. §. 191.) ist für die ersten Menschen, eben weil sie die ersten sind, augenscheinlich *nicht* vorhanden. Weil ihnen nothwendig nicht nur die richtige, sondern überhaupt jede Erziehung abgeht, können sie sich nicht anders entwickeln als so, daß die in ihnen von vornherein übermächtige (s. oben §. 187.) materielle (sinnliche) Natur, beides in ihrer sinnlichen und in ihrer selbstsüchtigen Richtung, zur Autonomie gelangt, und ihre Persönlichkeit überwuchernd, sie *auch sofern sie bereits wirklich entwickelt* ist bestimmt. Die ersten Menschen können sonach ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen Entwickelung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkt, in welchem sie selbständig geworden ihre eigentliche sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche Aufgabe in normaler Weise zu vollziehn. Denn die *volle* Macht wirklicher Selbstbestimmung, die sie eben in diesem Zeitpunkt überkommen sollten, kann in demselben für sie nicht eintreten, weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist.

Anm. Bei der Frage, ob die Menschheit ihre sittliche Entwickelung in normaler Weise beginnen konnte, hängt die Antwort letztlich davon ab, ob wir annehmen dürfen, daß

die ersten Menschen unmittelbar *als erwachsen* erschaffen wurden. In diesem Falle dächten wir zugleich die wirkliche (die actuelle) Macht der Selbstbestimmung, das wirkliche liberum arbitrium als ihnen unmittelbar anerschaffen, und kraft dieses steht ihnen dann allerdings sogleich beim Antritt ihrer sittlichen Laufbahn die Möglichkeit offen, in sich die materielle Natur schlechthin durch ihre Persönlichkeit zu bestimmen, ja es ist dann vielmehr verständigerweise gar nicht abzusehn, wie es für sie *psychologisch* möglich sein sollte, in sich jemals der materiellen Natur eine autonomische Wirksamkeit einzuräumen. Allein der hier vorausgesetzte Fall, die Annahme, daß in den Protoplasten *das* schon durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt war, was bei uns erst die Wirkung der Erziehung ist, ist durchaus unstatthaft. Die wirkliche (actuelle) Macht der Selbstbestimmung (das wirkliche liberum arbitrium) kann ihrem Begriff zufolge nicht *anerschaffen* oder *angeboren*, sondern nur durch die eigne Entwickelung des (persönlichen) Geschöpfs *erworben* werden *). Man gehe nur nicht so leicht hin über jene Annahme. Man möchte sich dieselbe allenfalls gefallen lassen dürfen, wenn unter der — wie sich von selbst versteht, normalen — natürlichen Reife, in welcher die ersten Menschen unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein sollen, lediglich die *somatische* zu denken wäre, und nicht ebenso bestimmt auch die *psychische*. Mit jener für sich allein ist indeß gar nichts ausgerichtet. Denn wollen wir uns die Protoplasten als schon vonhaus-aus somatisch, nicht aber zugleich auch psychisch erwachsen vorstellen, so müssen wir in ihnen die Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit nur um desto erces-

*) Das Gute in seiner vollen Wirklichkeit, das sittlich Gute ist schon seinem Wesen nach im Menschen ein *vermitteltes*, weil es nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes ist, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes, sondern weil es nur als *Resultat einer freien Entwickelung* werden kann." J. Müller, a. a. O., I, S. 459 (2. A.) Wie soll nun der erste Anfänger des Geschlechts, der von Anfang an noch nicht „*sittlich* gut" *sein* kann, nichts desto weniger von Anfang an sittlich gut *handeln*?

siver gesteigert denken. Die psychische menschliche Reife aber oder das psychische Erwachsensein des Menschen, d. h. die natürliche Reife desselben in Ansehung seiner Persönlichkeit, das wirkliche Gesetztsein der persönlichen Bestimmtheit an seiner Seele, das actuelle Dasein seiner Persönlichkeit, kann schlechterdings Keinem anerschaffen (oder angeboren) werden. (§. 81.) Psychisch erwachsen und reifen kann der Mensch schlechterdings nur vermöge seiner eignen Entwickelung. Der Erwachsene ist der Mensch überhaupt nur als der Entwickelte, und die Persönlichkeit insbesondre ist die erwachsene nur als die aus sich entwickelte. Das wirkliche (actuelle) Ich (nicht die bloße Anlage zum Ich), welches eben die Macht der Selbstbestimmung ist, kann nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen. Auch in Gott ist es nicht anders. Müssen wir nun aber so die ersten Menschen als wenigstens nach ihrer psychischen Seite hin, d. h. in Ansehung ihrer Persönlichkeit als natürlich unreif, also als unmündig in's Leben tretend denken: so war für sie die Möglichkeit, sich in normaler Weise zur psychischen Reife zu entwickeln, und bis zu ihr hin vor jedem Sich in ihrer Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen lassen bewahrt zu bleiben, dadurch bedingt, daß sie sich in natürlicher Dependenz von einer schon natürlich reifen, und zwar in normaler Weise natürlich reifen, sie erziehenden menschlichen Persönlichkeit entwickeln konnten. Diese Bedingung war ihnen aber der Voraussetzung zufolge schlechterdings versagt. So sieht man sich denn zu der Behauptung hingedrängt, daß die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe *). Und diese Behauptung muß

*) Es ist wesentlich nichts andres als eben diese Behauptung, wenn Braniß (Gesch. d. Philos., I, S. 299. vgl. S. 341 f.) als das „Urfactum", an welchem alle Geschichte ihren Impuls und Ausgangspunkt habe", angibt, „daß der Mensch seiner Idee nicht entspricht." Namentlich sind über die Unvermeidlichkeit des Bösen auch die Bemerkungen von Vatke, (Die menschl. Freiheit, S. 263—303,) zu vergleichen, die sich von einem andern Standpunkt aus mit dem hier Gesagten vielfach berühren. Insbesondre erinnern wir an den Satz S. 259, „daß die erste Sünde erst

dem frommen Bewußtsein zunächst in hohem Grade anstößig erscheinen. Allein dieses braucht sich nur ruhig zu besinnen theils über den wirklichen Inhalt jener Behauptung, theils über seine eigene unmittelbaren Aussagen, und der Anstoß verschwindet. Was das Erstere angeht so ist es zuvörderst ein bloßer Schein, wenn durch die fragliche Thesis einerseits die Begriffe des Guten und des Bösen um ihre Reinheit, Tiefe und Wahrheit gebracht, und andrerseits der Begriff Gottes, sei es nun auf der Seite seiner Heiligkeit oder auf der seiner Weisheit und Macht, erscheinen. Es ist eine Täuschung, wenn man nimmt, das Böse trete von diesem Gesichtspunkt aus in ein günstiges Licht. Vielmehr bleibt es deshalb nicht weniger böse, weil es in seinem ersten Anfange, als unvermeidlich, subjectiv noch nicht eigentliche Sünde und noch unverschuldet ist. Worauf der rechte Abscheu gegen das Böse beruht, ist ja die objective Qualität desselben, nicht die subjective Beziehung des Menschen zu ihm. Daß er an einem so schlechthin unwürdigen und in sich selbst verkehrten Sein Antheil hat, daß er sich in einer so schlechthin widernatürlichen und widergöttlichen Lebensrichtung factisch begriffen findet, das ist es, wovor den ein solches Grauen erfaßt, der zum Bewußtsein um das Böse in sich gekommen ist. Mag er immerhin einsehen, daß die Verwickelung in dasselbe, wenigstens irgend ein Maaß dieser Verstrickung, für ihn unvermeidlich war, deshalb detestirt er das Böse überhaupt und das Böse in ihm selbst insbesondre nicht im geringsten weniger unbedingt. Die innere Qualität dieses Bösen ändert sich ja dadurch nicht im allergeringsten, daß es in dem Subject zunächst auf unvermeidliche Weise entstanden ist. Den durch das Böse vergifteten schaudert es deshalb nicht weniger bei dem Gedanken an dieses Gift, weil ihn kein Vorwurf trifft wegen des Genusses desselben. Der einzige rechte Haß gegen das Böse ist der, welcher es deshalb verdammt und verabscheut, weil es böse ist, d. h. weil es

hinterher als Sünde erkannt werden könne, also keine eigentliche Sünde sei, daß mithin das Werden der Sünde überhaupt allmälig und dialektisch aufzufassen sei." Unsre jetzige Erfahrung steht gewiß dieser Behauptung zur Seite.

im Gegensatz mit Gott und unserm eignen Wesen steht, und nur deshalb, nicht aber deshalb, weil es ein von unsrer Seite verschuldetes ist *). Wer das Böse an sich leiden könnte, sofern es nur nicht von ihm selbst verschuldet wäre und ihm Schuld zuzöge, der erkennte es noch schlecht, und wüßte noch nichts von wirklichem Haß gegen dasselbe. Mit diesem das Böse verabscheuen ist aber auf demjenigen Standpunkte, um den es sich hier handelt, nothwendig immer auch ein Sich selbst wegen seines Bösen verurtheilen auf Seiten des mit dem Bösen behafteten Subjects verbunden. Denn mit der wirklichen Erkenntniß des Bösen ist für den Menschen immer zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Ankämpfens gegen dasselbe eingetreten (s. unten §. 499. 501.), und also auch eigentliche Sünde mit jeder Einwilligung in dasselbe verknüpft; und der verabscheut das Böse wahrlich nicht, der von seiner unbedingten Selbstverurtheilung wegen seiner Sünde, d. h. wegen seiner Unterlassung des Widerstands und Gegenkampfs gegen die Sünde in dem Maaß, in dem er ihm jedesmal möglich ist, um deßwillen das Geringste nachläßt, weil er auf unvermeidliche Weise in ein Verhältniß zum Bösen gerathen ist, in welchem dieses nothwendig die Ueberhand über ihn behauptet. Die Wahrheit des Schuldbewußtseins, wo immer es sich finde, ist also auch uns eine schlechthin „unverbrüchliche." Nur ist hierbei freilich dieß Eine immer die Bedingung, daß die Causalität des Bösen von Gott fern gehalten bleibe, und, was damit aufs engste zusammenhängt, daß durch Gott dafür gesorgt sei, daß diese Gewalt des Bösen, in welche der Mensch durch eine Nothwendigkeit gerathen ist, auch wieder für Jeden, der sie als eine ihm fremde erkennt und nach Erlösung aus ihr verlangt, schlechthin gebrochen werde. Und daß dem so ist, soll bald zur Sprache kommen. Man hört häufig (und der Ansicht, welcher diese Einrede entgegen zu treten pflegt, gegenüber ist sie auch wohl begründet,), wenn das Böse ein unvermeidlicher Durchgangspunkt der Entwickelung der Menschheit sei, so sei es ein Nur negatives. Dieser Schluß ist jedoch ein voreiliger. Er gilt nur in dem

*) Vgl. die Bemerkungen Reinhard's, Moral, I, S. 370—372.

Fall, wenn die Sünde, in welche die Menschheit unvermeidlich sich verstrickt, auch eben so unvermeidlich wieder sich in ihr auflöst, wenn sie, wie sie durch einen Naturproceß nothwendig kommt, ebenso auch wieder nothwendig vergeht durch einen Naturproceß, wenn sie also ein bloßes Durchgangsmoment ist, eine mit innerer Nothwendigkeit über sich selbst wieder hinausgehende und sich selbst wieder aufhebende Stufe der sittlichen Entwickelung. Allein dieß ist sie eben unsern Begriffsbestimmungen zufolge nicht. Ihnen gemäß kann das menschliche Individuum und das persönliche Geschöpf überhaupt in seiner sittlichen Entwickelung bei seinem unvermeidlichen Hindurchgange durch die Sünde für immer in derselben hangen bleiben. Darauf, daß sie uns diese unendlich ernste Wahrheit lebendig veranschaulicht, beruht für uns die hohe practische Bedeutung der Lehre von den bösen Engeln (vgl. unten §. 519.). Das Böse ist uns also als Böses etwas Wirkliches; wir kennen ein Böses, das nie ein Gutes wird; nur freilich ein schlechthin endloses Sein dieses Bösen kennen wir nicht. Auch gefährdet unser Satz in keiner Weise die Selbständigkeit des Guten, so daß dieses nicht sein könnte ohne das Böse als seinen Schatten. Nämlich nicht etwa an sich ist das Böse die Bedingung des Seins des Guten, sondern es ist nur die Bedingung der Realisirung des Guten in der Kreatur die Ueberwindung des ihrem Begriff zufolge primitiv in ihr liegenden Gegensatzes gegen Gott, d. h. des primitiv in ihr liegenden Princips des Bösen. Oder näher: es liegt in dem Begriff der Schöpfung selbst, daß die persönliche Kreatur aus der Materie, und zwar genauer aus der materiellen Natur zunächst nicht anders herausgearbeitet werden kann denn als unmittelbar noch durch die Materie obruirte und verunreinigte, und somit auch in ihrer Persönlichkeit alterirte, kurz als sündige. Dieß ist der naturnothwendige Anfang der Schöpfung des Menschen; aber auch nur erst der bloße Anfang derselben. Die Schöpfung des Menschen ist auf diesem Punkte beiweitem noch nicht abgeschlossen. Sie zerfällt in zwei große Stadien, von denen das zweite, in welchem sie sich vollendet, erst mit dem zweiten Adam anhebt. (1 Cor.

15, 45 ff.) Erst in diesem erreicht die schöpferische Wirksamkeit Gottes die wirkliche Realisirung des Begriffs des Menschen; alles was vor ihm liegt, ist bloße Approximation an dem wahren Menschen; aber eine nothwendige Stufe, über welche die schöpferische Wirksamkeit Gottes hinwegschreiten muß, wenn sie in dem zweiten Adam die Verwirklichung des wahren Menschen erreichen will, und kraft seiner Verwirklichung die Verwirklichung der wahren Menschheit. Es kommt hier alles auf das richtige Verständniß des Schöpfungsbegriffs an. Will Gott Schöpfer sein, so muß er auf ein rein absolutes Wirken verzichten. Als Schöpfer kann er keine von ihm bezweckte Stufe und Bildung der Kreatur improvisiren. Die Schöpfung ist Schöpfung nur wiefern in ihr nirgends ein vermittelndes Glied in der Kette des mannichfach abgestuften kreatürlichen Seins fehlt, nur inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelung aus der ihr vorangehenden Entwickelungsreihe hervorbricht. Non datur saltus in natura rerum. Der Schritt vom bloßen Thiere bis zum wahren, d. h. wirklich geistigen Menschen, (wie wir ihn in dem zweiten Adam oder Erlöser anschauen,) ist ein ungeheurer, und eben darum nicht Ein Schritt. Soll kein Sprung stattfinden, so geht der Weg von jenem zu diesem nothwendig über den animalischen und sündigen, kurz über den bloß natürlichen Menschen, den ἄνθρωπος χοϊκὸς und ψυχικὸς, hinweg. Aber der Schöpfer bleibt freilich nicht schon bei diesem letzteren stehn. Jene Stufe ist in dem Begriff der Schöpfung ausdrücklich mitgesetzt; nur freilich wesentlich zugleich als eine durch den weiteren Fortgang des Schöpfungsprocesses zu überschreitende und wieder aufzuhebende. Wenn es nun aber so im Begriffe der Schöpfung selbst liegt, Entwickelung der (primitiv von Gott gesetzten) Materie zu sein, so kann nicht der leiseste Schatten deshalb auf den Schöpfer zurückfallen, daß er den Menschen zuerst als bloß natürlichen (1 Cor. 15, 47) und auf dieser seiner ersten, aber schlechthin zu überwindenden Entwickelungsstufe nothwendig sündigen geschaffen hat. Diese Stufe der

Kreatur durfte eben nicht übersprungen werden, so wenig als irgend eine andre vor ihr, wenn die irdische Schöpfung wirklich, wie ihr Begriff es fordert, Entwickelung der Kreatur aus sich selbst kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes bleiben sollte. Die Schwierigkeit in Ansehung dieses Punkts liegt für uns lediglich darin, daß wir gewohnt sind, die Schöpfung des Menschen als eine längst vollendete und abgeschlossene zu betrachten, während in Wahrheit Gott noch mitten in der Arbeit an diesem letzten Werk seiner irdischen Schöpfung begriffen ist. Daß der Mensch nicht durch einen einzigen Angriff fertig aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, daran kann niemand verständigerweise Anstoß nehmen. Auch die Schöpfung unsrer gegenwärtigen äußeren materiellen Natur und jedes einzelnen ihrer Reiche ist bekanntlich durch wieder zerschlagene Mißbildungen hindurch gegangen: warum sollte doch, dasselbe auch von der Schöpfung des Menschen anzunehmen, Gottes unwürdig sein? Die Nothwendigkeit des Durchgangs des persönlichen Geschöpfs überhaupt und des Menschen insbesondre durch die Sünde ist also nicht eine ethische, sondern eine physische oder richtiger metaphysische, und ebensowenig als das s. g. malum metaphysicum ein wirkliches Uebel ist, ist auch die scheinbare Unvollkommenheit der Welt, welche in der Nothwendigkeit jenes Durchgangs liegt, eine wirkliche Unvollkommenheit. Vielmehr ist sie, sofern derselbe ein in den Begriff des Werdens der Welt selbst wesentlich gesetzter und durch ihn selbst ausdrücklich geforderter ist, in der That grade eine positive Vollkommenheit. In dem zweiten Stadium der Schöpfung des Menschen freilich, in welchem durch den zweiten geistigen Adam das von sich selbst bloß natürliche Geschlecht des ersten bloß natürlichen Adams aus dem Geist wiedergeboren, und so zu einer wahren Menschheit durch Erneuerung umgebildet wird, also innerhalb des Reichs der Erlösung, stellt es sich ganz anders mit jener Nothwendigkeit zu sündigen, schlechterdings weggefallen ist sie nämlich allerdings auch hier noch nicht, wohl aber stätig im Verschwinden begriffen, für das Ganze des Geschlechts und für den Einzelnen. Wer dem Reiche des zweiten Adams oder des Erlösers geschichtlich angehört, für den hat genau in demselben

Maaße, in welchem er ihm auch individuell-persönlich angehört, die Nothwendigkeit zu sündigen aufgehört. Verhält es sich nun so unbedenklich mit dem Inhalt der hier in Rede stehenden Behauptung, so wird sich auch das christlich-fromme Bewußtsein um so leichter eingestehn, daß es in der That selbst eben dasselbe sogar fordert, was in ihr ausgesprochen ist. Denn der Christ kann sich ja doch nicht verhehlen, daß die eigenthümlich christliche Herrlichkeit und Tiefe der Offenbarung und der Erkenntniß Gottes und namentlich seiner Liebe und Gnade und die eigenthümlich christliche Innigkeit seiner Gottesliebe schlechterdings durch die Erlösung in Christo, eben damit aber auch durch die menschliche Sünde bedingt ist. Augustin's felix peccatum Adami! ist aus der innersten Tiefe des christlich frommen Bewußtseins herausgesprochen. Die Sache in concreto besehen findet aber zwischen unserm Satze und der evangelischen Kirchenlehre in der That ein weit geringerer Unterschied statt als man vorauszusetzen pflegt. Die Supralapsarier unter den Reformirten (denen man doch gewiß nicht den Vorwurf einer zu laxen Fassung des Begriffs der Sünde wird machen wollen,) sind sogar durchaus einverstanden mit unsrer Thesis, nur daß sie die Nothwendigkeit der menschlichen Sünde unmittelbar in dem Willen (der ihnen ebendamit zur bloßen Willkür wird,) Gottes selbst begründet sehen, nicht, wie wir, in dem Begriffe des Werdens der Kreatur eben in ihrem Unterschiede von Gott. Aber auch die antiprädestinatianische lutherische Kirchenlehre behauptet die unbedingte Nothwendigkeit des Sündigens, abgesehen von der Erlösung, für alle natürlichen Nachkommen der ersten Eltern ohne Ausnahme, und auch für diese letzteren selbst vom Moment des Sündenfalls an, so daß sich also auch für sie die wirkliche Vermeidlichkeit der Sünde innerhalb des Gesammtumfangs des menschlichen Geschlechts, immer abgesehn von der Erlösung, auf ein so gut wie verschwindendes Minimum reduzirt. Was hat sie also Reelles voraus vor unsrer Betrachtungsweise? Man wird antworten: das Große, daß sie die Causalität der menschlichen Sünde von Gott schlechthin fern hält. Aber das thun auch wir. Was sie wirklich voraus hat, ist vielmehr der sehr ernstliche Uebelstand, daß ihr das

Werk der irdischen Schöpfung als sofort von dem ersten Anfangspunkt seiner Entwickelung an durch das menschliche Geschöpf verpfuscht und von Grund aus verdorben erscheinen muß, wobei sich immer wieder das unabweisliche Mißtrauen aufdrängt, ob nicht schon bei der Anlage desselben von Gott selbst etwas versehn worden sein möge. Den Vorwurf entweder einer leichtsinnigen Ansicht vom Bösen oder einer trübsinnigen mönchisch ascetischen Lebensansicht als Consequenz unsrer Ableitung des Bösen, etwa in der Art, wie beide bei J. Müller, a. a. O., I, S. 370—376 (2. A.) ausgeführt werden, könnte gegen uns nur erheben wer in den Zusammenhang unsrer Gedanken ganz und gar nicht eingedrungen wäre. Es ist etwas Großes und Nothwendiges um die volle und tiefe Anerkennung unsrer Schuld; aber man kann doch auch hierbei, und zwar aus dem edelsten Interesse, auf Uebertreibungen, freilich nicht in dem lebendigen Schmerz über die Sache, wohl aber in den Vorstellungen von ihr gerathen, die nicht ohne Gefahr sind. Unsre Schuld ist wahrlich schon an sich selbst furchtbar genug, um dessen nicht zu bedürfen, daß man sie übertreibe. Die Ueberspannung derselben ist ohnehin leicht thatsächlich nur eine Idealisirung, und somit in Wahrheit eine Verkleinerung derselben. Auch wird man unsre Ableitung der Sünde nicht beschuldigen können, daß sie „von vornherein den niedrigsten Begriff des Menschen zum Grunde lege" (Müller, a. a. O., II, S. 379.). Hoch genug fassen wir den Begriff des Menschen gewiß; aber was er sei, lesen wir nicht im ersten Adam, sondern im zweiten. Wenn J. Müller (II, S. 423) sagt: „Das Christenthum ist nicht bloß die Erhebung eines Unvollkommenen zu einer höheren Stufe des Daseins, sondern die Versöhnung des tiefsten Zwiespalts:" so stimmen auch wir aus vollem Herzen ein. Die „unvollkommene Stufe" involvirt eben in der That „den tiefsten Zwiespalt" des Menschen beides mit seiner eignen Idee und mit Gott. Von manchen Seiten her wird unsre Vorstellungsweise als dualistisch verrufen werden. Man wird in ihr die Erfüllung der Prophezeihung J. Müller's (I, S. 504 f. d. 2. A.) erblicken, daß in unsrer Zeit leicht „bald genug die Neigung zu einer dualistischen Weltbetrach-

tung auf ähnliche Weise" um sich greifen dürfe, „wie vor einigen Jahrzehnten der pantheistische Taumel." Was indeß Müller selbst betrifft, so kann uns seine Aeußerung in der Anmerkung auf S. 509 dafür bürgen, daß er uns keinen Dualismus Schuld geben wird. Wenn freilich der Satz Dualismus ist: daß die (schlechthin durch Gott gesetzte) Materie als solche an sich der Gegensatz Gottes und ihr Princip das an sich gegen Gott gegensätzliche ist, — dann trifft uns jene Anklage. Denn aus diesem Dualismus machen wir kein Hehl. Bei dem gegenwärtigen Stande der Frage nach der Entstehung des Bösen innerhalb der Theologie, besonders wie er sich durch das müller'sche Werk über die Sünde gestellt hat, sollte es erwünscht erscheinen, wenn sich eine Ableitung der Sünde darbietet, die, indem sie die Unvermeidlichkeit derselben behauptet, doch zugleich den ungeschmälerten Begriff der Sünde festhält, und die ungetrübte Reinheit der Gottesidee sichert. Denn die Vorstellung der Kirchenlehre vom Sündenfall der ersten Eltern vermögen auch unsre conservativsten Theologen nicht mehr festzuhalten. J. Müller gesteht nicht nur unumwunden ein, daß sich selbst bei streng buchstäblicher Erklärung der Erzählung 1. Mos. 3 aus ihr der Ursprung der menschlichen Sündhaftigkeit nicht deduciren lasse (a. a. O., II, S. 469—474,), sondern erklärt auch die kirchlich dogmatische Lehre von der Erbsünde überhaupt für unhaltbar, und zwar in allen den verschiedenen Modificationen, die man ihr gegeben hat (a. a. O., II, S. 409—463). Wie will man auch diese Einsicht umgehen? Es ist zu einleuchtend, daß unter den Voraussetzungen, von welchem die Kirchenlehre dabei ausgeht, der Sündenfall der ersten Eltern schlechthin undenkbar ist. Die Vorstellung, welche sie von der religiös-sittlichen Vollkommenheit der Protoplasten in ihrem ursprünglichen Zustande entwirft, schließt jede psychologische Möglichkeit eines Sündenfalls aus, zumal eines solchen, wie er 1. Mos. 3 dargestellt wird *). Die Annahme einer satanischen Versuchung hilft dabei gar nicht über die Schwierigkeit hinweg; denn sie setzt immer eine schon vor-

*) S. auch J. Müller, a. a. O., II, S. 482—485.

handene reale Versuchlichkeit auffeiten der ersten Menschen voraus, welche wiederum irgend etwas von ursprünglicher Prädisposition derselben für die Sünde oder irgend etwas von sündigem Hange in ihnen involvirt. Ueberhaupt wie man sich auch wenden möge, um den Sündenfall denkbar zu machen, immer muß man, um ihn zu erklären, schon vor ihm irgend ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen, was wider die ausdrückliche Aufgabe ist. Aus dem reinen Guten bleibt die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich. Will man die vorausgesetzte ursprüngliche Reinheit der ersten Eltern retten, so kann man dieß nur dadurch versuchen, daß man die Probe, auf die sie gestellt wurden, so versteht, daß sie ihr auch aus bloßem unverschuldetem Irrthum unterliegen konnten; dann aber setzt man sich mit dem reinen Gottesbegriff in Widerspruch, und Gott selbst erscheint dann als die Ursache ihres Falls, wogegen sich abermals unser frommes Bewußtsein unbedingt sträubt. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Klippen wird man unaufhörlich und rettungslos hin und hergeworfen. Wenn nun J. Müller die kirchlichen Lehren vom Sündenfall und der Erbsünde und die Erklärung der menschlichen Sündhaftigkeit an ihnen aufgibt, welchen neuen Weg schlägt er ein? Er erklärt*) für die „ursprüngliche unbedingte Selbstentscheidung" des Menschen „innerhalb unsers Zeitlebens" schlechterdings keine Stelle zu finden. Ein solcher „reiner Anfang durch Selbstbestimmung" ist nach ihm „innerhalb der zeitlichen Entwickelung des Menschen" unmöglich. Und wer müßte ihm darin nicht beifallen? „Soll der sittliche Zustand," so schreibt er, II, S. 96 — „in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsre Sünde zurechnet, soll das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr Feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein

*) S. in dieser Beziehung folgende Stellen: II, S. 95—99. (vgl. S. 99 ff. 140 ff.) 195—213. 486—507.

reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist." (Sehr wahr! Aber das Unmögliche sollen wir eben auch nicht fordern!) „In dieser Religion ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht." So betrachtet er denn nun unsre Sündhaftigkeit als „jenseits unsers zeitlich individuellen Daseins begründet" (II, S. 487), in einer „außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit" „in der unzeitlichen Region des Intelligiblen," „von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist" II, S. 488). Er denkt die persönlichen Geschöpfe „im geistigen Urstande" jedes „als ein einsames Atom, welches sich nur auf Gott und nur sich auf Gott bezieht" (II, S. 503). In diesem „außerzeitlichen Urstande aller persönlichen Wesen" haben sich ihm zufolge „die geistigen Monaden" (II, S. 503) durch eine „intelligible Selbstentscheidung," durch eine „Selbstentscheidung der transcendentalen Freiheit," die als ein völlig „zeitloses Thun" zu denken ist, ihr Loos bestimmt. Durch eine solche „intelligible Urentscheidung" (II, S. 499) hat „jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit" (II, S. 488). Durch diese „jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung" ist „die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb desselben bedingt." (II, S. 99 f.). Dieß ist die neue Lösung des alten Knotens; aber wir können sie nur für eine Zerhauung desselben halten. Was wird uns doch hier zu denken zugemuthet? und welche irgend deutliche Begriffe des Geistes und der Persönlichkeit mögen doch diesen Sätzen zum Grunde liegen? Es mag Beschränktheit auf unsrer Seite sein, aber auch gar manche Andre, die nicht wollen für beschränkt gehalten sein, werden dasselbe sagen, — genug, uns geht jedes Denken aus bei dieser intelligiblen und transcendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande. Das Denken, nicht etwa bloß das Vorstellen. Denn ein geschöpfliches und somit endliches Sein in einer außerzeitlichen Existenzweise und

als in einer zeitlosen Selbstbestimmung begriffen denken sollen, ist eine sich selbst widersprechende Forderung, weil nun einmal die Zeitlichkeit eine wesentliche Bestimmtheit alles Endlichen ist. Sind anders diese Monaden geschaffen, so sind sie in der Zeit und in die Zeit hinein geschaffen *). Wir glauben nicht, daß Müller sich selbst auf die Länge befriedigt finden kann durch seine Lehre. Denn er verlangt schlechterdings eine reine, unbedingte „persönliche Selbstentscheidung," eine Urentscheidung, die „unsre eigne That" ist, als Quelle unsrer Sündhaftigkeit, weil diese nur dann Schuld mit sich führen könne (II, S. 487); und doch versetzt er diese Urentscheidung in einen Zustand unsres Seins, der ein völlig undenkbarer und in dem eine Selbstentscheidung völlig undenkbar ist. Selbst wenn beides eben so denkbar wäre als es undenkbar ist, könnten wir in der müller'schen Annahme immer noch keine Lösung der eigentlichen Schwierigkeit finden. Denn auch bei ihr kehrt sofort die alte Frage, in der der eigentliche Knoten liegt, unverändert von Neuem wieder, wie es doch psychologisch möglich war, daß das rein gute Geschöpf sich selbstsüchtig von seinem Schöpfer abwendete. Kann dieß schon von einem materiell-persönlichen Geschöpf wie der irdische Mensch nicht begriffen werden: so ist die Schwierigkeit augenscheinlich bei einer rein geistigen und überdieß leiblosen Monade nur noch weit größer, die ohnehin als schlechthin leiblose überhaupt eines Sich auf sich selbst beziehens, geschweige denn einer wirklichen Action gänzlich unfähig ist. Wir sind uns bewußt, das müller'sche Werk nach seinem ganzen und seltenen Werth mit einer mehr als bloß persönlichen Sympathie zu würdigen; aber bei den Parthieen desselben, von welchen hier die Rede ist, können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß in ihnen der Geist eines kerngesunden, gleich sehr energischen und nüchternen

*) Wir hätten gewünscht, daß Müller sich auch darüber ausgesprochen hätte, wie er sich den Urstand der Monaden in Ansehung ihres Verhältnisses zum Raum vorstellt. In Ansehung des im Text besprochenen Punkts sind auch die Bemerkungen von Weisse in seiner Beurtheilung des müller'schen Werks, Jen. A. L. Z., 1845, Nr. 106, S. 424, zu vergleichen.

reflectirenden Denkens, der die müller'schen Arbeiten im Allgemeinen auf so glänzende Weise auszeichnet, ausgeht, und in eine Art von Speculation umschlägt, die wir die mythologisirende nennen können. Die wirkliche Speculation kann nicht so aus der Mitte heraus ein einzelnes Problem bearbeiten, sie läßt sich nicht bloß aushülfsweise herbeiziehn von ihrer älteren Schwester, der Reflexion, um die leeren Stellen, für welche diese keine Gedankenbestimmungen aufzufinden vermag, zu supplíren, und noch dazu in der jener beliebigen Weise. Man muß die Speculation schlechterdings das Ganze machen lassen, sonst versagt sie ihren Dienst überhaupt. Und woher nun das Nachlassen einer so gediegenen Kraft? Die Schuld liegt nicht an ihr, sondern lediglich an der Unerreichbarkeit dieses Ziels, welches sie sich vorgesteckt hat. Der Vorwurf trifft nicht den Verfasser, sondern die Sache, welche er zu der seinigen gemacht hat. Er hat eben durch die That den Beweis geführt, daß es für das besonnene, nüchterne Denken unmöglich ist, der Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Sünde auszuweichen. Und grade in dieser Beziehung besonders ist in unsern Augen das müller'sche Buch eine höchst bedeutungsvolle wissenschaftliche Thatsache. Wir unsrerseits glauben dagegen gezeigt zu haben, daß die Unvermeidlichkeit des Bösen sich in einem solchen Sinne behaupten läßt, daß dabei die Interessen der Frömmigkeit, und namentlich der christlichen, die auch uns heiliger und theurer sind als alle Interessen der Wissenschaft (wenn überhaupt ein wirklicher Widerspruch zwischen beiderlei Interessen denkbar wäre,), schlechthin ungefährdet bleiben.

§. 497. Allerdings bricht in den ersten Menschen die Sünde, und zwar in ihren beiden Formen, der sinnlichen und selbstsüchtigen, unmittelbar nur erst auf ihrer ersten Potenz oder als bloß natürliche Sünde hervor; allein sie kann in ihnen bei dieser nicht stehn bleiben, sondern muß sich naturnothwendig sofort auch zu ihrer zweiten, eigentlich sittlichen Potenz oder zur geistigen Sünde steigern. Denn wenn sich an dem ersten Menschen, nachdem er in der bloß natürlichen Sünde an ihrer die persönliche Bestimmtheit in ihm alterirenden Wirkung die Sünde als Sünde kennen gelernt hat, eben

hiermit nothwendig die Frage stellt, ob er sich für oder wider sie (die Sünde) entscheiden, ob er sie affirmiren oder negiren wolle: so mag er immerhin zu letzterem geneigt sein, — ja es läßt sich dieß gar nicht anders erwarten; aber eine solche Entscheidung wirklich zu vollziehen, das vermag er in der That nicht, nämlich eben derselben Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit in ihm wegen, die ihn zuerst in die bloß natürliche Sünde hineinzog, und die eben durch diese erste Sünde naturnothwendig nur noch höher gestiegen ist. Es fehlt ihm vonhausaus an der ungetrübten Klarheit des Selbstbewußtseins und des Verstandes und an der vollen Energie der Selbstthätigkeit und des Willens, ohne welchen eine unbedingte Negation der Sünde unmöglich ist. Immerhin möchte er leicht entschieden sein, und zwar gegen das materielle Princip, beides als sinnliches und als selbstsüchtiges, wenn er nur überhaupt im stande wäre, wahrhaft und im vollen Sinne des Worts sich selbst zu bestimmen und zu wollen, mit der vollen Energie eines thatkräftigen Willens. Aber hieran fehlt es ihm ja eben, weil seine Persönlichkeit die volle Macht der Selbstbestimmung noch nicht erreicht hat, und überdieß durch die erste Sünde alterirt ist. Wie sehr er daher auch wünschen mag, sich gegen das materielle Princip und für das persönliche zu entscheiden, es unbedingt und also wirklich zu thun vermag er nicht. Seine in sich selbst unklare und unkräftige und mithin schwankende Selbstbestimmung wendet sich, ohne daß er es hindern kann, theilweise dem materiellen Princip zu, und er eignet dasselbe, indem er seine ihn bestimmende Wirksamkeit ausdrücklich setzt, seiner Persönlichkeit selbst an. Und so steigert sich denn in ihm mit für ihn unabwendlicher Nothwendigkeit die Sünde auch zu ihrer zweiten Potenz, zur eigentlich sittlichen oder geistigen Sünde. Doch kann es aus eben demselben Grunde auch nicht zu einer absoluten Sünde und zu totaler Sündigkeit in ihm kommen. Denn glücklicherweise macht dieselbe Ohnmacht seiner Selbstbestimmung, die es ihm psychologisch unmöglich macht, sich unbedingt wider das materielle Princip zu bestimmen, ihm ebenso auch die unbedingte Selbstbestimmung für dasselbe unmöglich. Dieselbe Ohnmacht, die ihn in's Verderben hinabstürzt, bewahrt ihn zu-

gleich vor dem völligen Untergange, und hält für ihn wenigstens die Möglichkeit seiner Errettung durch eine erlösende göttliche Macht offen.

§. 498. Wenn so der erste Mensch infolge der vonvornherein in ihm vorhandenen Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit schon mit einem Hange zur Sünde — beides der sinnlichen und der selbstsüchtigen, in's Leben eintritt, und seine sittliche Entwickelung deshalb nicht anders anheben kann als in abnormer Weise, mit der Verwickelung in die Sünde: so kann nun diese, eben des sündigen Hanges wegen, auch in ihrem weiteren Fortgange nicht anders verlaufen als wieder in abnormer Weise. Ein späterer Eintritt des ersten Menschen in die normale Bahn aus eigner Machtvollkommenheit ist Ein für allemal unmöglich, und um so weniger denkbar, da nach dem Gesetz der Naturnothwendigkeit jener Hang durch seine Bethätigung sich verstärkt.

§. 499. Da jedoch in dem ersten Menschen der sündige Hang kein absoluter und seine Sündigkeit keine totale ist (§. 497.), und diesen mithin allemal noch irgend ein Maaß von Macht der Selbstbestimmung oder von Macht des persönlichen oder des guten Princips zur Seite geht: so findet in ihm fortwährend in irgend einem Maaß die Möglichkeit des Widerstands gegen den Hang zur Sünde und der Verneinung dieser letzteren statt, und jedes Minus dieses Widerstands und dieser Verneinung unter dem jedesmal an sich möglichen bestimmten Maaß derselben kommt als seine eigne Verschuldung auf seine Rechnung.

Drittes Hauptstück.

Das natürliche Sündenverderben.

§. 500. Nach einem solchen Anfang der sittlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts in seinen ersten Individuen können auch die nachfolgenden Generationen keine sündlose, normale sittliche Entwicklung durchlaufen. Sie bringen vielmehr naturnothwendig einen noch *verstärkten* Hang zur Sünde schon mit ins Dasein. Denn da die menschliche Gattung mittelst der Geschlechtsgemeinschaft nach und nach die ihren Begriff erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen aus sich heraussetzt (§. 124.): so empfangen die nachgebornen menschlichen Individuen ihr Sein *mittelst der geschichtlichen Zeugung*. In diesem Zeugungsproceß steht aber vermöge der natürlichen Organisation des menschlichen Geschöpfs die Persönlichkeit entschieden in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, sie ist also in ihm entschieden unter der Potenz des materiellen (sinnlichen) Princips (der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) wirksam, und es findet so in ihm entschieden eine *autonomische* Wirksamkeit der materiellen Natur des Menschen statt. Das Erzeugniß dieses Processes trägt daher naturnothwendig schon primitiv die Prädisposition zur Ohnmacht der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu der mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur an sich, also den sündigen Hang. Dieser *eigenthümliche* sündige Hang, der in dem menschlichen Einzelwesen durch seine Entstehung mittelst der geschichtlichen Zeugung causirt ist, mag als ein von den Eltern ererbter ganz angemessen mit dem Namen der *Erbsünde* benannt werden. Ueberdieß besteht ja auch für diese nachgebornen menschlichen Einzelwesen der Mangel der unerläßlichen Bedingung der Normalität ihrer sittlichen Entwicklung fort, nämlich der Mangel einer normalen Erziehung, so daß für sie auch abgesehen von der Erbsünde ihre

normale sittliche Entwicklung eine Unmöglichkeit sein würde. Denn die Möglichkeit einer Erziehung ist zwar freilich für diese späteren Geschlechter vorhanden; aber nur die einer Erziehung durch sittlich abnorm gereifte, durch sündige Erziehung, — also nicht die Möglichkeit einer normalen Erziehung, sondern die Nothwendigkeit einer abnormen, wiewohl nur relative, oder einer relativen Verziehung.

Anm. Insofern mag man immerhin die Erbsünde ein bloßes Accidens unsrer menschlichen Natur nennen, als sie ja allerdings dem Begriff des Menschen zufolge eine wiederaufzuhebende Bestimmheit desselben ist. Aber in keinem andern Sinne.

§. 501. Wenn so allen natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen unmittelbar oder von Natur ein wirksamer Hang zur Sünde anhaftet, der sie mit Naturnothwendigkeit in dieselbe hineinzieht: so schließt doch dieser sündige Hang, weil er kein absoluter und totaler ist (§. 497. 499.), in Ansehung ihrer einzelnen sündigen Acte ihre eigne Verschuldung und Verantwortlichkeit keineswegs aus. Es besteht nämlich in dem natürlich sündigen Menschen neben dem Hange zur Sünde auch noch irgend eine Macht des sittlich normalen oder guten Selbstbewußtseins (näher der Empfindung und des Sinn's für das Gute) und der sittlich normalen oder guten Selbstthätigkeit (näher des Triebes und der Kraft zum Guten), und mithin auch irgend eine Macht des Gottesbewußtseins (näher des religiösen Gefühls und des religiösen Sinnes) und der Gottesthätigkeit (näher des Gewissens und der göttlichen Mitthätigkeit). So lange nun diese Mächte im Menschen noch irgendwie fortbestehen, so lange begründet der Hang zur Sünde, so stark er auch sein mag, an sich für ihn nicht mehr als die Nothwendigkeit eines continuirlichen Kampfs jener ihm gegenüberstehenden Macht des Guten mit ihm, und zugleich die Unmöglichkeit, diesen Kampf zum wirklichen Siege des guten Princips hinauszuführen, — keineswegs aber auch schon die Nothwendigkeit einer wirklichen, d. h. entschiedenen und vollständigen Besiegung dieses letzteren. Die in ihm wirksame Macht des guten Princips ist allerdings einerseits zu gering, um für sich allein den Hang

zum Bösen jemals überwinden zu können, — aber sie ist andrerseits auch zu groß, um durch diesen für sich allein jemals wirklich überwunden werden zu können. Der wirkliche Sieg des bösen Hanges kann in jedem einzelnen Falle nur dadurch erfolgen, daß sich mit demselben ein Act der eignen Selbstbestimmung des Menschen verbindet, durch welchen er selbst das gute Princip in ihm seine demselben keineswegs schon vollständig entwundenen Waffen strecken läßt. Der sittliche Zustand des Menschen sofern er lediglich durch den natürlichen Hang zum Bösen bestimmt wird ist der eines fortgehenden, aber auch fortwährend unentschieden bleibenden Kampfes zwischen dem entschieden übermächtigen sündigen Hange und dem entschieden ohnmächtigen guten Princip, — ein Zustand, in welchem zwar reale Sündigkeit, aber kein wirkliches (actuelles) Sündigen stattfinden würde. Freilich würde es in diesem Falle überhaupt zu gar keinem positiven oder wirksamen Handeln kommen, und es bleibt deshalb dem mit dem sündigen Hange behafteten Menschen, um es nur überhaupt zum wirklichen Handeln zu bringen, nichts übrig, als jenem Hange, den er nicht überwinden kann, sich momentan überwunden zu geben, und indem er sich, um nur überhaupt wirklich zu handeln, zu einem irgendwie sittlichen abnormen Handeln entschließt, sein ganzes Absehn auf ein möglichst wenig abnormes Handeln zu richten. Für das Maaß der Abnormität seines Handelns und seiner Sittlichkeit im Allgemeinen ist also auch bei dem sündigen Hange der Mensch selbst verantwortlich, — für die Abnormität beider überhaupt ist er es nicht.

Anm. Genau ebenso beurtheilen wir auch thatsächlich uns selbst. Deshalb, daß er überhaupt irgend Sünde an sich hat, verurtheilt keiner sich selbst, am wenigsten ein Christ. Wir alle wissen, daß wir nicht sündlos sein können. Aber deshalb richten wir uns selbst, daß wir verhältnißmäßig so viele und so große Sünde haben, weit mehrere und größere als wir zu haben brauchten.

§. 502. Der jedem natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen von Natur inhärirende Hang zur Sünde ist einerseits ein sinnlicher, andrerseits ein selbstsüchtiger Hang. Der sinnliche Hang begründet eine widerrechtliche Herrschaft der materiellen

Natur oder der Sinnlichkeit des menschlichen Einzelwesens, näher seiner sinnlichen Empfindung und seines sinnlichen Triebes, welche wesentlich zugleich eine Alteration dieser und ihrer Functionen ist. Der selbstsüchtige Hang begründet ein widerrechtliches Sich in sich selbst abschliessen des menschlichen Einzelwesens, vermöge welches es sich zu allen übrigen in ein verneinendes oder ausschließendes Verhältniß setzt. Da beide, die Sinnlichkeit und die Selbstsucht aus Einer und derselben Quelle fließen (§. 476. 483.), so sind auch beide Formen des sündigen Hanges, der sinnliche Hang und der selbstsüchtige, immer mit einander gegeben, nur je nach der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen.

§. 503. Demnach ist auch die natürliche sittliche Depravation einerseits die sinnliche, die Herrschaft der Sinnlichkeit, und andrerseits die selbstsüchtige, die Herrschaft der Selbstsucht. Beide aber sind immer mit einander gegeben, nur unter der Prävalenz der einen von beiden.

§. 504. Beide Formen der sittlichen Depravation, die sinnliche und die selbstsüchtige, breiten sich über beide Potenzen aus, die bloß natürliche und die geistige. Auf der bloß natürlichen Potenz ist ihr Character der der bloßen sittlichen Rohheit, auf der geistigen Potenz ist er der der eigentlichen Bösheit. Da jedoch einerseits mit der bloß natürlichen Sünde immer auch die geistige in irgend einem Maaße unmittelbar zugleich mitgegeben ist (§. 497.), und andrerseits die rein und vollständig geistige Sünde in dem sündigen Subject die vollendete Entwickelung der Persönlichkeit voraussetzen würde, welche durch die sittliche Abnormität ausgeschlossen wird (§. 484): so ist auch keine dieser beiden Potenzen der sittlichen Depravation, die bloß natürliche oder sittliche Rohheit und die geistige oder die eigentliche Bösheit, je für sich allein vorhanden, sondern es sind immer beide zusammen gegeben, nur unter der Prävalenz je einer von beiden.

§. 505. Die sittliche Depravation auf der bloß natürlichen Potenz, die sittliche Rohheit ist die bloße Schwäche der Persönlichkeit, die bloße sittliche Schwäche, sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige. Die sittliche Depravation auf der geistigen Potenz, die sittliche Bösheit, stuft sich wieder in sich selbst ab, je

nachdem die Persönlichkeit sich das sündige Princip, sei es nun als sinnliches oder als selbstsüchtiges, entweder bereits mit Entschiedenheit zugeeignet hat oder nur erst auf eine noch schwankende Weise. Im letzteren Falle hat sie sich nur erst durch dasselbe verunreinigt, im ersteren Falle steht sie zu ihm im Verhältniß der Knechtschaft. Als bloße Verunreinigung mit dem sündigen Princip ist die sittliche Depravation böse Lust, als eigentliche Knechtschaft unter demselben ist sie Sucht.

§. 506. Auf allen diesen drei Stufen, als sittliche Schwäche, als böse Lust und als Sucht, ist die sittliche Depravation wesentlich Depravation beider Seiten der Persönlichkeit, also Depravation beider, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit.

§. 507. Die sittliche Schwäche ist aufseiten des Selbstbewußtseins sittliche Stumpfheit (Indolenz), aufseiten der Selbstthätigkeit sittliche Trägheit, beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

§. 508. Die böse Lust ist aufseiten des Selbstbewußtseins der Irrthum, das Befangensein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung (sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige), aufseiten der Selbstthätigkeit die Begierde, das Befangensein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb (sei es als sinnlichen oder selbstsüchtigen), — beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

Anm. Der wesentliche Character des Irrthums ist immer eine Unfreiheit des Selbstbewußtseins und seiner Functionen infolge der Einmischung von ihm fremdartigen und eben deshalb hemmenden und täuschenden Potenzen. Aller Irrthum beruht zuletzt darauf, daß infolge einer Uebermacht der materiellen Natur über das Selbstbewußtsein die wirkliche Wahrnehmung, das objective Bewußtsein, nicht rein und vollständig zustande gekommen ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, S. 224 („Aller Irrthum ist Uebereilung"). 228. 229.

§. 509. Die Sucht ist aufseiten des Selbstbewußtseins der Wahn, beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, das Geknechtetsein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung, sei es die sinnliche oder die selbstsüchtige, — aufseiten

der Selbstthätigkeit die Leidenschaft, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, das Geknechtetsein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb, sei es der sinnliche oder der selbstsüchtige. Der Wahn ist der herrschend gewordene, der habituelle Irrthum, die Leidenschaft die herrschend gewordene, die habituelle Begierde. Als totale, also bei schlechthin vollendeter Verknechtung der Persönlichkeit unter dem ihr widersprechenden, unpersönlichen sündigen Princip ist die Sucht die Verrücktheit, welche ebenfalls beides sein kann (nämlich a potiori so genannt,) sinnliche und selbstsüchtige. Aufseiten des Selbstbewußtseins ist sie der Wahnsinn, d. h. der Wahn als absoluter, der absolut habituelle Irrthum, — aufseiten der Selbstthätigkeit die Raserei, d. h. die Leidenschaft als absolute, die absolut habituelle Begierde. In der Verrücktheit ist die approximativ völlige Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach eingetreten, so daß dieselbe approximativ nur noch ihrer formalen Seite übrig bleibt und die seelischen Functionen approximativ nur noch die leere psychologische Form persönlicher an sich haben, materialiter aber approximativ unpersönliche, d. h. bloß animalische sind.

Anm. 1. Die Leidenschaft definirt auch Herbart als die herrschend gewordene Begierde. Die Leidenschaft (passion) darf nicht mit dem pathologischen Affect (s. oben §. 180 ff.), der ganz unsündlich sein kann (s. §. 185.), vermengt werden.

Anm. 2. In der Verrücktheit, d. h. im Wahnsinn und in der Raserei sind die seelischen Functionen des Individuums bereits so eingewohnt in die persönliche Form, daß sie dieselbe auch jetzt noch mechanisch an sich behalten, ungeachtet nun nicht mehr die Persönlichkeit, das Ich, die sie bethätigende Potenz ist. Daher finden sich auch Wahnsinn und Raserei nie schon von Kindheit an, wie der Blödsinn (die Imbecillität) allerdings als angeboren vorkommt.

§. 510. Da die persönliche Bestimmtheit des Menschen das sein Verhältniß zu Gott spezifisch vermittelnde Medium ist, so ist mit der in der sittlichen Depravation gesetzten Alteration seiner Persönlichkeit unmittelbar zugleich auch eine Alteration seines Verhältnisses zu Gott oder seiner religiösen Qualität mitgesetzt, und die sittliche Depravation ist unmittelbar zugleich auch eine Depravation der Frömmigkeit.

§. 511. Diese Depravation der Frömmigkeit ist zunächst eine bloß negative Unfrömmigkeit, eine bloße Verfälschung der Frömmigkeit, durch das sündige Princip, beides als sündiges und als selbstsüchtiges. So ist sie die falsche Frömmigkeit. Sie modifizirt sich verschiedentlich auf den beiden Potenzen, der bloß natürlichen und der geistigen, und auf den drei unter ihnen befaßten Graden der bloßen Schwäche oder der Rohheit, der bösen Lust und der Sucht. Die Herrschaft des sündigen Princips, sofern sie bloße Abschwächung der Persönlichkeit, also Zurückhaltung ihrer Entwickelung ist, hat hiermit zugleich eine Abschwächung der Empfänglichkeit für die bestimmende Einwirkung Gottes zur Folge, und also auch eine Abschwächung einerseits des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die sinnliche und die selbstsüchtige Empfindung und andrerseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sinnlichen und den selbstsüchtigen Trieb, d. h. religiöse Schwäche, und zwar aufseiten des Gottesbewußtseins religiöse Stumpfheit (Indolenz) und aufseiten der Gottesthätigkeit religiöse Trägheit (Schlaffheit, Schläfrigkeit), beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Das Befangensein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als Verunreinigung jener durch dieses, sinnliche sowohl als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine Verunreinigung und Verfälschung einerseits des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es befangende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andrerseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie befangenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, zur Folge, — d. h. religiöse böse Lust, — und zwar aufseiten des Gottesbewußtseins Aberglauben und aufseiten der Gottesthätigkeit Theurgie, beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Endlich das Geknechtetsein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als approximative Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach durch völlige Verkehrung derselben, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine approximative materiale Wiederaufhebung des Mediums, durch welches Gott in die menschliche Seele bestimmend hineinwirkt, durch völlige Verkehrung desselben zur

Folge, und mithin auch einerseits eine seine approximative materiale Wideraufhebung involvirende völlige Verkehrung des Gottesbewußtsein (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es knechtende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andrerseits eine ihre approximative materiale Wiederaufhebung involvirende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie knechtenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, — d. h. religiöse Sucht, — und zwar aufseiten des Gottesbewußtseins die Schwärmerei, den religiösen Wahn, und aufseiten der Gottesthätigkeit den Fanatismus, die religiöse Leidenschaft, beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige. In ihrer Culmination ist diese religiöse Sucht die religiöse Verrücktheit, die Schwärmerei religiöser Wahnsinn, der Fanatismus religiöse Raserei. Die Schwärmerei ist die es selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung des Gottesbewußtseins, der Fanatismus die sie selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit. Schwärmerei und Fanatismus sind das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit, wie sie durch die bestimmende Hineinwirkung Gottes in das approximativ bloße formelle psychologische Schema des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit entstehen, also die bloßen leeren Schemen und Schatten des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, ihre bloßen Gespenster, die religiöse Form mit nicht mehr menschlichem, d. i. mit animalischem Gehalt erfüllt.

Anm. 1. Dem Aberglauben ist immer eigenthümlich ein Herabziehn der Frömmigkeit in's Materielle oder Sinnliche im weiteren Sinne des Worts, ein Mechanisiren der Frömmigkeit. Vgl. auch Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 31. 33. (5. A. und Steffens, Chr. Religionsphilosophie II, S. 216. ff. Die Theurgie könnte man sofern sie überwiegend den sinnlichen (im engeren Sinne des Worts) Charakter hat als die Magie bezeichnen, sofern sie überwiegend den selbstsüchtigen Character hat als die Ethelothreskie.

Anm. 2. Aus dem im §. Gesagten erklärt sich die so häufige Ausartung der Schwärmerei und des Fanatismus in's Untermenschliche, in's Viehische. Der Schwärmer und der Fanatiker sind das religiöse wilde Thier.

Die Schwärmerei fußt immer zuletzt im religiösen Gefühle, aber in einem trunken gewordenen, das sich selbst nicht mehr verstehen kann. Der Fanatismus fußt immer zuletzt im Gewissen, aber in einem zum Gespenst gewordenen, das auch nicht einmal mehr den Namen eines irrenden verdient.

§. 512. Weiter ist aber die Depravation der Frömmigkeit auch eine positive Unfrömmigkeit, ein wirkliches Sich lossagen des Menschen von Gott vermöge des sündigen Princips, beides als sündigen und als selbstsüchtigen. So ist sie die Irreligiosität. Diese ist ein wirkliches positives, d. h. selbstbewußtes und selbstthätiges Repelliren der in die Persönlichkeit, näher in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, sie bestimmend hineinwirkenden Wirksamkeit Gottes, also eine wirkliche selbstbewußte und selbstthätige Opposition gegen das Gottesbewußtsein (als religiöses Gefühl und als religiösen Sinn) und die Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit). Auch sie hat ihre verschiedenen Grade. Der Natur der Sache nach kann sie jedoch nur auf der geistigen Potenz auftreten. Denn auf der bloß sinnlichen Potenz ist die Verderbniß der Frömmigkeit ihrem Begriff zufolge bloße religiöse Schwäche, also eine bloß negative Depravation. Auf der geistigen Potenz aber ist sie in beiden unter ihr befaßten Graden zu denken, als positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust und als positiv unfromme oder irreligiöse Sucht, beidemale beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Die positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust ist die Religionslosigkeit, — aufseiten des Gottesbewußtseins der Unglaube, als sinnlicher und als selbstsüchtiger — der irreligiöse Irrthum, die theoretische Religionslosigkeit, — aufseiten der Gottesthätigkeit die Gottesvergessenheit, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Begierde, die practische Religionslosigkeit. Die positiv unfromme oder irreligiöse Sucht ist die Gottlosigkeit, (der Atheismus oder die Antireligiosität), — aufseiten des Gottesbewußtseins die Gottesläugnung (richtiger vielleicht Gottesverläugnung), — als sinnliche und als selbstsüchtige, der irreligiöse Wahn, die theoretische Gottlosigkeit (Atheismus), — aufseiten der Gottesthätigkeit die Gottesverachtung, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Leidenschaft, die

practische Gottlosigkeit (Atheismus). In ihrer Culmination ist die Gottlosigkeit irreligiöse Verrücktheit, und zwar näher einerseits die Gotteslängnung Gotteslästerung, der irreligiöse Wahnsinn, — und andrerseits die Gottesverachtung Frevel, die irreligiöse Raserei.

Anm. Gotteslästerung und Frevel sind eine irreligiöse Verrücktheit, wie Schwärmerei und Fanatismus auch. Denn sie sind in sich selbst widersinnig. Einen Gott, der einem ein non ens ist, in seinem erboßten Herzen lästern, und gegen ihn eine höhnende practische Opposition machen, ist ein baarer Widersinn, wie er aber in dem Begriff der (approximativ) vollendeten Verkehrung der Persönlichkeit ausdrücklich liegt.

§. 513. Von allen den bisher angegebenen Formen der sündigen Depravation des Selbstbewußtseins und der sündigen Depravation der Selbstthätigkeit ist, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit und in ineinander gegeben sind, mit jeder Form der Depravation des Selbstbewußtseins immer zugleich die ihr correspondirende Form der Depravation der Selbstthätigkeit mitgesetzt, und umgekehrt. Es kommen also immer nur zusammen vor: die sittliche Stumpfheit und die sittliche Trägheit, — der Irrthum und die Begierde, — der Wahn und die Leidenschaft, — der Wahnsinn und die Raserei, — die religiöse Stumpfheit und die religiöse Trägheit, — der Aberglaube und die Theurgie, — die Schwärmerei und der Fanatismus, — der Unglaube und die Gottesvergessenheit, — die Gotteslängnung und die Gottesverachtung, — und die Gotteslästerung und der Frevel.

§. 514. Weil jedoch das absolute Ineinandersein des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit durch die absolute Vollendung der sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 163.), diese aber wieder durch die Normalität des sittlichen Processes (§. 484.), welche hier nicht stattfindet: so können die einander correspondirenden Formen der Depravation einerseits des Selbstbewußtseins und andrerseits der Selbstthätigkeit nie schlechthin in einander, also auch nie in schlechthin gleichem Maaße zusammen gegeben sein, sondern immer nur mit der bestimmten Prävalenz der einen von beiden. Je weiter die abnorme Entwickelung vorschreitet, desto mehr nähert sie sich dem absoluten Ineinandersein und Gleichgewicht beider Formen, ohne jedoch dasselbe

jemals vollständig zu erreichen. Die größte Approximation findet auf der Stufe der Sucht, namentlich bei ihrer Culmination in der Verrücktheit, statt.

§. 515. Hierauf beruht ganz im Allgemeinen die Heilbarkeit der Sünde. Denn um das gestörte Selbstbewußtsein wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihm nicht anders finden als durch die Selbstthätigkeit, — und um die gestörte Selbstthätigkeit wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihr nicht anders finden als durch das Selbstbewußtsein; sind aber die Alterationen beider schlechthin in einander, so daß sie sich, als beide in völlig gleichem Maaß gesetzt, schlechthin decken, so sind beide schlechthin unzugänglich für jedes Heilmittel. Sind sittliche Stumpfheit und sittliche Trägheit schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Stumpfsinn durch keine Thätigkeit aus dem Taumel erweckt, und die Trägheit durch keine Vorstellung in Bewegung gesetzt und belebt werden. Sind Irrthum und Begierde schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Irrthum durch keine Willenserregung enttäuscht, und die Begierde durch keine Einsicht gedämpft werden. Sind Wahn und Leidenschaft schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so können die fixen Vorstellungen des Wahns durch keine Kraftherhebung des Willens wieder in Bewegung gebracht, und die Bande der Leidenschaft durch keine Aufhellung des Bewußtseins zerrissen werden. Ganz dasselbe gilt ebenmäßig auch von den einander correspondirenden Formen der Depravation einerseits des Gottesbewußtseins und andrerseits der Gottesthätigkeit. Denken wir freilich die Verrücktheit als schlechthin vollendete, also den Wahnsinn und die Raserei als schlechthin totale: so decken diese beiden letzteren sich absolut; dann aber wäre auch jede Möglichkeit der Heilung ausgeschlossen. Und ebenso verhält es sich mit den religiösen Formen der Verrücktheit. Als schlechthin totale würden das einemal die Schwärmerei und der Fanatismus und das andremal die Gotteslästerung und der Frevel sich absolut decken; dann aber wären sie auch schlechthin unheilbar. Allein der hier angenommene Fall ist eben, aus dem im vorigen §. angegebenen Grunde, ein an sich unmöglicher.

Anm. Die absolute Gotteslästerung wäre die Lästerung des heil. Geistes, und ihrem Begriff zufolge schlechthin unaufhebbar, mithin auch unvergebbar.

§. 516. In diesem Zustande seiner natürlichen religiös-sittlichen Depravation ist der Mensch nothwendig Object des Zornes Gottes*) (§. 494.), und es findet zwischen ihm und Gott eine relative Trennung statt. Der Tod und das Uebel, die naturnothwendig im Gefolge der Sünde gehen (§. 488.), lasten auf ihm zugleich als göttliche Strafe (§. 490.).

§. 517. Auf der Grundlage der §. 510. bis 516. entworfenen Verzeichnung der natürlichen religiös-sittlichen Depravation nach ihren wesentlichen Formen und Stufen bestimmt sich nun auch das relative Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit, welches die unmittelbare Folge des Eintritts der Sünde ist (§. 493.), genauer nach seiner Quantität. Und dieß folgendermassen. Den normalen Verlauf der sittlichen Entwickelung vorausgesetzt ist jeder wirkliche, d. i. wache, menschliche Lebensmoment überhaupt auch ein wirklich sittlicher, d. h. ein durch die Persönlichkeit mitbestimmter, ein Moment entweder wirklichen Selbstbewußtseins oder wirklicher Selbstthätigkeit; und da diese seine sittliche Bestimmtheit der Voraussetzung zufolge die normale ist, so ist jeder solcher Moment gleicherweise auch ein religiöser, d. h. ein durch Gott mitbestimmter, ein Moment entweder des Gottesbewußtseins oder der Gottesthätigkeit. Ja es ist jeder derartige Moment auch in schlechthin gleichem Maaße sittlich bestimmt und religiös. Denn im Fall ihrer normalen Entwickelung ist die Persönlichkeit in allen ihren Functionen immer schlechthin vollständig, also genau in eben demselben Maaße, in welchem sie als solche (als Persönlichkeit) entwickelt ist, zugleich religiös oder durch Gott bestimmt, also das Selbstbewußtsein immer zugleich schlechthin vollständig Gottesbewußtsein und die Selbstthätigkeit immer zugleich schlechthin vollständig Gottesthätigkeit. Somit fallen denn sittlich bestimmte und religiös bestimmte Lebensmomente gar nicht auseinander, und in jedem einzelnen wachen Lebensmoment decken sich sein sittlicher Gehalt und sein religiöser absolut. Und so kann es denn auch gar nicht einmal für das Bewußtsein zu der Vorstellung kommen von einer Selbständigkeit des Sittlichen und des Religiösen in ihrem Verhältniß zu einander und zu dem Gedanken an eine Trennbarkeit des religiösen Lebens von dem menschlichen Leben überhaupt.

*) Eph. 2, 3.

Dieß alles ist aber schlechterdings durch die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt. Denn nur sofern das menschliche Leben ein wirlich sittliches ist, ein persönlich bestimmtes, also nur sofern in ihm die Persönlichkeit wirklich entwickelt ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit; und nur sofern diese seine sittliche Bestimmtheit die normale ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit einerseits nicht bloß als formale, sondern auch als materiale, und andrerseits auf schlechthin vollständige Weise, d. h. in der Art, daß in ihm der religiöse Impuls dem sittlichen schlechthin gleichgesetzt ist (mit gleichem Maaß der Stärke), und also beide nicht bloß coincidiren, sondern auch congruiren, und deshalb auch für das Bewußtsein nicht auseinander treten. Tritt nun aber mit der Sünde eine Störung der Normalität der sittlichen Entwickelung ein, so stellt sich dieß alles ganz anders. Einmal treten in diesem Falle überhaupt religiös bestimmte und nicht religiös bestimmte Lebensmomente auseinander. Denn durch die sündige Depravation wird die Entwickelung der Persönlichkeit zurückgehalten, und es treten mithin bei ihr im Verlauf des menschlichen Daseins wirkliche (d. h. wache) Lebensmomente ein, welche entweder gar nicht oder doch nur in unendlich kleinem Maaße persönlich bestimmte sind, nämlich auf der Stufe der sittlichen Rohheit, — Momente, die gar nicht Momente entweder wirklichen Selbstbewußtseins oder wirklicher Selbstthätigkeit, also gar nicht eigentlich sittliche Momente sind. Sie alle ermangeln, da die persönliche Bestimmtheit das spezifische Medium der Einwirkung Gottes auf das menschliche Einzelwesen ist, der religiösen Bestimmtheit ganz. In den Zuständen der Stumpfheit und der Trägheit fehlt demnach in demselben Maaße, in welchem sie dieß sind, (denn rein für sich allein sind sie ja nie gegeben nach §. 504.), der religiöse Character überhaupt, auch der bloß formell religiöse. Für's andre: Die wirklich persönlich bestimmten, also die eigentlich sittlichen Lebensmomente müssen freilich auch irgendwie religiös bestimmte sein; allein da ihre sittliche Bestimmtheit eine abnorme ist, so ist sie für die religiöse Affection (d. h. die bestimmende Hineinwirkung Gottes) ein inadäquates Medium, und es kann deshalb in ihnen die religiöse Bestimmtheit nur eine theils sehr abgeschwächte, theils sehr getrübte, mithin materialiter unfromme, sein, so daß also der religiöse Impuls theils was die Stärke angeht hinter dem sittlichen

zurückbleibt, theils was die Richtung angeht mit ihm divergirt, ja wohl mit ihm in contradictorischem Gegensatz steht. Einerseits kommt hier die bloß negative Unfrömmigkeit, die falsche Frömmigkeit in Betracht. Und zwar zunächst nach den Momenten der religiösen bösen Lust, also den Zuständen der Verfälschung des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit durch sinnliche oder selbstsüchtige Verunreinigung, d. i. den Zuständen des Aberglaubens und der Theurgie. In ihnen fällt zwar der religiöse Character nicht überhaupt hinweg; allein theils bleibt in ihnen, weil sie Zustände einer relativen Trübung des Gottesbewußtseins und einer relativen Lähmung der Gottesthätigkeit sind, der religiöse Impuls seiner Stärke nach weit zurück hinter dem sittlichen, theils reflectirt sich in ihnen die religiöse Affection in der menschlichen Persönlichkeit in der Art, daß die religiöse Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens nur formaliter eine fromme ist, materialiter aber gradezu eine unfromme. Dieß letztere gilt augenscheinlich in noch weit höherem Maaße auch von den Zuständen der religiösen Sucht, d. h. der Schwärmerei und des Fanatismus, ungeachtet bei ihnen von dem ersteren, nämlich von einem Zurückbleiben des religiösen Impulses hinter dem sittlichen hinsichtlich der Stärke, so wenig die Rede sein kann, daß grade umgekehrt (eben infolge der schon eingetretenen Annäherung an die Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materiellen Seite nach) dieser letztere, beinahe erloschen, völlig zurücktritt gegen jenen. Auch hier findet also doch in beiden angegebenen Beziehungen sehr bestimmt ein Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit statt, wenn gleich dasselbe, wegen des annäherungsweisen Wiederverschwundenseins der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach, sich dem Bewußtsein mehr oder minder verbirgt, so daß der Schwärmer und der Fanatiker in ihrer ganz sinnlich und selbstsüchtig gewordenen Frömmigkeit vor lauter Frömmigkeit kaum noch von einer Sittlichkeit wissen und wissen wollen *). Die Momente der positiven Unfrömmigkeit, der Irreligiosität andrerseits, wenigstens die der irreligiösen Sucht, sind materialiter geradezu antireligiöse. In den Zuständen der Irreligiosität, wenigstens der irreligiösen Sucht, sofern sie rein als solche genommen werden, was sie aber in der Wirklichkeit nie sind,

*) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 38. (5. A.)

— ist mithin materialiter die Frömmigkeit schlechthin hinweggefallen, so daß in ihnen schon deshalb von einem Zusammenfallen derselben mit der Sittlichkeit gar nicht die Rede sein kann.

§. 518. Bei der natürlichen Entwickelung der Menschheit fallen hiernach die sittliche Gemeinschaft und die rein religiöse nicht bloß ihrem Umfange nach (s. oben §. 279.), sondern auch ihrer Richtung nach auseinander.

§. 519. Vermöge ihrer sündigen Depravation steht die natürliche Menschheit in einem bestimmten Verhältniß zu dem bösen Geisterreich. Sofern wir nämlich unsrer irdischen Schöpfung schon andre Schöpfungskreise vorangehend denken (§. 470.), müssen wir auch innerhalb dieser eine letztlich in der Abnormität verharrende, also eine unwiderbringlich böse sittliche Entwickelung persönlicher Einzelwesen wenigstens als möglich annehmen. Eine solche unverbesserlich abnorme Entwickelung nun kann zwar keine wirkliche Vollendung des persönlichen Einzelwesens, näher keine wirkliche Vergeistigung desselben zu ihrem Resultat haben, weil diese der Natur der Sache nach schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Entwickelungsprocesses bedingt ist; wohl aber eine relative Vollendung und ein approximativ geistähnliches, ein geistartiges Sein desselben. Solche als geistartig aus dem materiellen Leben geschiedenen persönlichen Einzelwesen können auch nach dem sinnlichen Tode wieder zu einem wirklichen Leben auferstehn, sofern es ihnen nämlich gelingt, die einzelnen geistartigen Elemente ihres Seins wenigstens approximativ zu organisiren, und somit einen Naturorganismus, einen beseelten Leib wieder zu erlangen, — was in demselben Maaße leichter ausführbar ist, je böser sie sind, und je durchgreifender sie mithin das Böse in sich systematisirt haben. (S. oben §. 487.) Solche wieder aufgelebte geistartige persönliche Wesen sind dann zwar engelartige Wesen, aber böse, — sie sind Dämonen. Und jenachdem die verschiedenen Weltsphären, welchen sie zugehören, unter einander abgestuft sind, findet unter ihnen eine Mehrheit von Ordnungen statt, wie unter den guten Engeln. Durch die ihnen allen gemeinsame Tendenz der unbedingten Opposition gegen Gott und sein schöpferisches Wirken sind sie unter einander zu einem dämonischen Reich verbunden, das dann auch sein Haupt haben muß, seinen Fürsten der Finsterniß, den Teufel. Da die Dämonen nicht wirkliche Geister, son-

dern nur geistartige Wesen, mithin auch nicht rein geistige sind: so sind sie nicht schlechthin unvergänglich; denn Unvergänglichkeit eignet wesentlich nur dem (wirklichen) Geiste. Wenn die Dauer ihres Seins sich auch noch soweit über ihren sinnlichen Tod hinauserstreckt, zuletzt muß es doch nach allmäligem Verzehrungsproceß in sich selbst erlöschen. Als solche bloß geistartige Wesen sind sie nun freilich nicht schlechthin frei von den Schranken des Raumes und der Zeit; aber sie sind es doch relative, im Vergleich mit grobsinnlichen Wesen in unserm dermaligen Zustande, und sie sind es in demselben Maaße, in welchem ihr Sein wirklich ein geistartiges ist. In eben diesem selben Maaße haben sie daher auch die Macht, auf die Welt einzuwirken, nämlich sofern sie noch eine materielle ist, also auch auf die natürliche Menschenwelt. Natürlich jedoch nur in demselben Maaße, in welchem diese vermöge der Analogie ihres sittlichen Zustands mit dem ihrigen einen Anknüpfungspunkt darbietet, d. h. nur in dem Maaße, in welchem sie sündig ist. Dieser Fall ist nun eben gegeben mit dem sündigen Verderben der natürlichen Menschheit, und diese ist somit den verführenden Wirkungen des dämonischen Reichs ausgesetzt *).

Anm. Hier, wo wir rein apriorisch verfahren, können wir streng genommen von dem Reich der Dämonen nur als von einem möglichen reden. Daß dieses dämonische Reich sich auch durch den Hinzutritt der finaliter unverbesserlichen Menschen verstärkt, welche es nach dem sinnlichen Tode vermögen, sich zu dämonisiren (s. §. 487.), versteht sich von selbst. Wir dürfen dieses Reich der Finsterniß keineswegs ohne weiteres als ein letztlich aufhörendes und somit bloß vorübergehendes denken. Denn wenn gleich jedes einzelne seiner Glieder sich zuletzt in sich selbst verzehrt, so kann doch die endlos fortgehende Weltschöpfung und Weltentwickelung dasselbe immer wiederergänzen aus immer wieder neuen Weltsphären. Wie die Annahme einer Einwirkung der Dämonen auf die sündige Menschenwelt durchaus im Begriff beider begründet ist, so schließt auch der Gedanke des Besitznehmens der Dämonen von menschlichen Individuen und der dämonischen Be-

*) Ueber die dämonischen Versuchungen vgl. die sehr umsichtigen Bemerkungen von Harleß, Christl. Ethik, S. 100 f., vgl. S. 91. 93 f.

sessenheit dieser ganz und gar keine Absurdität in sich *). Denn es liegt ganz im Begriff dieser Dämonen, daß ein mächtiger Zug sie zur Materie und zum materiellen Leben hinzieht, ein Zug, dem sie natürlich nur in dem Maaße Folge geben können, in welchem sie in der Analogie des sittlichen Zustands des Menschen mit dem ihrigen in demselben einen Anknüpfungspunkt vorfinden.

§. 520. Durch die natürliche sündige Depravation ist die sittliche Entwickelung der Menschheit oder die Entwickelung der Sittlichkeit (sensu medio) keineswegs aufgehoben. Vielmehr entwickelt sich in ihr der natürlichen Verderbniß ungeachtet die Persönlichkeit je länger desto weiter, sowohl in dem menschlichen Einzelwesen als auch in der Gesammtheit des Geschlechts oder als Gemeingeist. Aber diese Entwickelung der Persönlichkeit ist wiederum unmittelbar zugleich eine immer mehr zunehmende Steigerung der Sünde in der Menschheit, wiederum beides in ihren einzelnen Gliedern und in ihrer Totalität. In demselben Maaße nämlich, in welchem die Persönlichkeit des Individuums sich entwickelt, wird die Sünde *in ihm* mehr und mehr *seine eigne* und ihm zuzurechnende, und eben damit zugleich aus der bloß natürlichen die geistige. Denn in demselben Maaße, in welchem in ihm wirklich schon die Macht der Selbstbestimmung annäherungsweise zustande gekommen ist, ist die Sünde zugleich das Werk seiner eignen Selbstbestimmung. Je länger die Menschheit sich entwickelt, und je weiter die menschliche Gemeinschaft sich verbreitet, desto mehr kommt allerdings in ihr ein sittlicher Gemeingeist zustande; aber dieser wird auch selbst je länger desto vollständiger von dem immer tiefer in sich entwickelten sündigen Princip inficirt, und begründet so nur eine sich immer höher steigernde *geschichtliche* Macht des Bösen. Die Entwickelung der natürlichen Menschheit (rein als solche) ist mithin einerseits eine immer vollständigere Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit und andrerseits (im engsten Zusammenhange damit) eine immer höhere Steigerung der menschlichen Sünde. Die Menschheit (sofern nämlich von ihrem *Totalzustande* die Rede ist) wird allerdings je länger desto sittlicher sensu medio, aber ihre Sittlichkeit wird damit nur eine immer bösere.

*) Vgl. *Romang*, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 430. Anm.

§. 521. Es kann daher auch die menschliche Gemeinschaft in ihrer Entwickelung kein wirksames Correctiv abgeben gegen das natürliche Sündenverderben. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie sich nicht zu erhalten vermag gegen den natürlichen sündigen Hang, besonders wie er der selbstsüchtige ist, sondern von ihm allemal wieder zerfressen wird, so oft sie es auch versuchen mag, sich in immer wieder neuen Formen zu constituiren. Ihre Entwickelung erfolgt ja selbst unter dem bestimmenden Einflusse des sündigen Princips, und dieses erhält daher in ihr ein immer vollständigeres objectives Dasein und eine immer furchtbarere geschichtliche Macht. So bildet sich die menschliche Gemeinschaft immer bestimmter zu einem Reich des Bösen aus. Ihren Umfang dehnt sie allerdings immer weiter aus, indem bei dem beständigen Conflict der particulären Interessen der einzelnen Völker und Staaten die schwächeren je länger desto mehr von den stärkeren verschlungen werden durch Kriege, — und die einzelnen Elemente des sittlichen Seins zieht sie allerdings immer vollständiger in ihren Bereich hinein; aber je mehr ihr beides gelingt, desto gewaltiger erstarkt auch in ihr die eiserne Macht des sündigen Princips, und desto mehr gehen alle sittlichen Güter in ihr zugrunde, und schlagen in ihr gradeS Gegentheil um, in sittliche Uebel. Auch jeder Schein eines ihr beiwohnenden Vermögens, sich aus sich selbst zu regeneriren, verschwindet so immer vollständiger, und ihr Leben wird immer augenscheinlicher ein allmäliges Insichselbst verwesen.

Anm. Die Entwickelung der alten Staaten war ausnahmslos zugleich ihr Verfall, auch aus dem rein politischen (im gemeinhin geltenden Sinne dieses Worts) Gesichtspunkt angesehen. Die rein natürliche menschliche Gemeinschaft in ihrer vollendeten Entwickelung ist das römische Weltreich.

§. 522. Auch die Frömmigkeit hat der natürlichen sündigen Depravation ungeachtet ihre Entwickelung. Aber natürlich nur als falsche Frömmigkeit, näher als Aberglaube und Theurgie. Da die Verfälschung der Frömmigkeit wesentlich in der autonomischen Wirksamkeit der materiellen Natur und den bestimmenden Einfluß derselben auf die Persönlichkeit im Menschen ihr Princip hat, so ist ihr allgemeiner und wesentlicher Grundcharakter das

Verfälschtsein der Gottesidee durch die Idee der materiellen Natur, so daß jene nur in Vermischung mit dieser für das Selbstbewußtsein gegeben ist, kurz Naturvergötterung. Eben darum ist aber auch der allgemeine Charakter der natürlichen falschen Religion oder des Heidenthums religiöse Schwäche*), Gebundenheit der Frömmigkeit durch die materielle Naturmacht. Von dem angegebenen Grundwesen des Heidenthums, der Naturvergötterung, sind die beiden allgemeinsten wesentlichen Modificationen der Polytheismus und der Pantheismus, die Grundformen des Heidenthums. Die materielle Natur kann nämlich religiöses Object sein zunächst in ihrer unmittelbar gegebenen Erscheinung, also in ihren einzelnen concreten Elementen und Momenten. Wird sie in diesen für göttlich oder für Gott genommen, so ist dies der Polytheismus. Sie kann aber auch religiöses Object sein sein als solche, d. h. in ihrem ausdrücklichen Unterschiede von ihren einzelnen Erscheinungen; es kann zwischen dem Wesen und der Erscheinung der materiellen Natur ausdrücklich unterschieden, und bestimmt nur jenes als Gott genommen werden. Dieß ist dann der Pantheismus, dessen Grundgedanke ist: das Wesen der materiellen Natur (natürlich mit Inbegriff des Menschen) ist Gott, nicht ihre Erscheinung, — nicht das einzelne materielle Naturding als solches, sondern die materielle Natur selbst. Der Pantheismus ist übrigens nur die höhere Potenz des Polytheismus, und erst die Folge eines eigentlich so zu nennenden Denkens. Dieses kann nämlich auch innerhalb des Heidenthums bei dem Polytheismus nicht stehn bleiben, eben weil es begreifen will, die einzelnen empirisch gegebenen materiellen Naturdingen rein als solche aber nicht begriffen werden können, sondern eben nur mittelst der ausdrücklichen Unterscheidung ihrer von sich selbst, nämlich ihrer Erscheinung von ihrem Wesen (d. h. von ihrem Begriff). Es führt daher der Polytheismus, sobald es innerhalb desselben zum wirklichen Denken kommt, nothwendig zum Pantheismus, seinem wissenschaftlichen Sublimat, und

*) „In dieser natürlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Character des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom alttestamentlichen und christlichen Glauben.“ J. Müller, a. a. O., II, S. 376.

Polytheismus der Volksreligion und Pantheismus der wissenschaftlichen religiösen Lehre müssen dann unabtrennlich neben einander hergehn. In seiner rohsten Form ist der Politheismus der Fetischismus, dem das einzelne materielle Naturding (immerhin also auch etwa der einzelne sinnliche Mensch,) unmittelbar als solches für Gott gilt. Hierbei nicht stehn bleibend erhebt sich die polytheistische Frömmigkeit von dem einzelnen materiellen Naturdinge als solchem zu der Idealität desselben, — aber zunächst so, daß ihr das Verhältniß zwischen dieser Idealität des materiellen Naturdings und seiner empirischen Erscheinung noch ganz dunkel und unbestimmt bleibt. Nur betrachtet sie dieselben doch schon bestimmt als relativ außereinander seiend, wiewohl zugleich als sich wesentlich auf einander beziehend. Dieß ist der symbolisch-mythologische Polytheismus, in welchem der eigentliche Polytheismus bereits einen ersten Schritt über sich selbst herausthut. Die einzelnen materiellen Naturdinge, welche der Polytheismus in der angegebenen Weise als Gott setzt, können höchst mannichfaltige sein, und hiernach bestimmen sich auch innerhalb des symbolisch-mythologischen Polytheismus verschiedene Stufen, je nachdem er nämlich mehr oder minder elementarische materielle Naturdinge zu seinem religiösen Object macht. Am höchsten steht auf der Stufenleiter der materiellen Naturdinge das persönliche materielle Naturwesen, der Mensch, als der concentrirte Mikrokosmus der irdischen materiellen Natur. Indem der Polytheismus in ihm Gott anschaut und ergreift, ersteigt er also seine höchste Stufe (der hellenische Polytheismus, die Religion der menschlichen Natur oder die menschliche Naturreligion,), die sich zugleich unmittelbar mit dem Monotheismus und der wahren Religion berührt, — nämlich vermöge der centralen Einheit, welche die gesammte materielle Natur in den persönlichen Naturwesen erreicht, und vermöge des wesentlichen Hinausgreifens der Persönlichkeit über die Materie. Da aber für die natürliche Religion der Begriff der Persönlichkeit eben getrübt ist, so vermag sie auch von hier aus für sich allein den Weg zu diesem Ueberschritt in die wahre Religion nicht zu finden, sondern geht vielmehr indem sie über den Polytheismus hinausgetrieben wird, dazu fort, an der Stelle des einzelnen materiellen Naturdings den organischen Complex aller einzelnen materiellen Naturdinge, das Ganze, die materielle Welt überhaupt, aber nicht wie sie

empirisch gegeben ist, sondern ihrer Idealität nach, für Gott zu nehmen. Damit ist sie beim Hylozoismus angelangt, welchem Gott die Weltseele ist und die Welt der Leib Gottes. Mit ihm ist der Polytheismus unmittelbar im Begriff, in den Pantheismus überzuschlagen. Der Hylozoismus ist nur der über sich selbst noch unklare Pantheismus. Es kommt auf diesem Punkte nur noch darauf an, daß die bisher immer noch irgendwie aus einander gehaltenen beiden Momente Idealität und Erscheinung durch das fortschreitende Denken in klarer Weise ausdrücklich zusammengebracht werden, in der Art nämlich, daß die Erscheinung als wirkliche Erscheinung der Idee (nicht mehr als bloßer Schein) genommen wird, also der unbestimmte Begriff der Idealität zu dem des Wesens erhoben, und der Begriff der Erscheinung im Gegensatz gegen den des Wesens genommen wird, aber dies so, daß das Wesen nicht als ein ihr fremdes und fernes, sondern als ihr realiter einwohnend, oder sie als Erscheinung des Wesens, das nur in ihr als seiner Erscheinung Dasein hat, gedacht wird. Nach einer andern Seite hin modifizirt sich der Polytheismus zum Dualismus. Sofern sich nämlich für die natürliche Frömmigkeit die Sittlichkeit bestimmt geltend macht, und infolge hiervon für das religiöse Bewußtsein an seinen Objecten die nicht ausdrücklich sittlich bestimmten Unterschiede gegen die sittlichen zurücktreten, welche sich mit Klarheit zu dem Einen allgemeinen sittlichen Gegensatz des Guten und des Bösen constituiren, schlägt der Polytheismus nothwendig in den Dualismus um. Dieser ist eine besondre Entwicklungsform des Polytheismus, der sittlich bestimmte Polytheismus. In ihm geht insofern das Heidenthum als Naturvergötterung bestimmt über sich selbst hinaus, als es an der materiellen Natur nicht mehr die materielle Natur selbst, sondern die sittliche Bestimmtheit an ihr zum Object hat. Allein dieser Versuch der natürlichen Frömmigkeit, von der materiellen Natur loszukommen, wie er im Dualismus gemacht wird, mißlingt doch gänzlich. Denn der Dualismus vermag den sittlichen Gegensatz selbst nicht anders zu betrachten denn als einen natürlich gesetzten (also als eine unter vielen andern materiellen Naturbestimmtheiten), und seine Entwicklung nicht anders denn als einen materiellen Naturproceß; und so sinkt er wieder bestimmt in die Naturvergötterung zurück über die er eben die Frömmigkeit hinausheben wollte.

Anm. Der Pantheismus bildet grade zu dem Satze: Jedes ist Gott," den directen Gegensatz. Sein Begriff ist: 1) Das All (τὸ πᾶν) ist Gott." Aber dieses All auch wieder nicht gedacht als der Complex aller einzelnen die Erscheinungswelt constituirenden Dinge, sondern als die Substanz aller dieser, deren Sein als ein nur accidentelles betrachtet wird. Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 40. (5. A.). Weil der Pantheismus wesentlich Heidenthum, d. h. Naturreligion ist, so kann er sich, in allen seinen Formen, nie dazu entschließen, in seine Idee der Gottheit die Bestimmtheit der Persönlichkeit mit aufzunehmen.

§. 523. Auch innerhalb der falschen Religion macht sich das Bedürfniß der religiösen Gemeinschaft geltend. Da aber in ihr die Frömmigkeit entschieden durch die materielle Naturmacht gebunden ist, so kann diese religiöse Gemeinschaft sich nicht als rein religiöse, als Gemeinschaft der Frömmigkeit lediglich als solcher, d. h. als Kirche constituiren, und eben deshalb auch nicht als schlechthin allgemeine. Sondern indem sie wesentlich in der Abhängigkeit von der materiellen Naturbestimmtheit bleibt, kann sie sich nicht über den Umfang der wesentlichen Identität dieser, d. h. nicht über den Umfang des Volksthums hinaus ausdehnen. Im Heidenthum ist so die Religion wesentlich nur als eine Vielheit von volksthümlichen Religionen möglich, und die religiöse Gemeinschaft wesentlich nur als eine nazionale. Innerhalb dieser volksthümlichen religiösen Gemeinschaft stellt sich nun allerdings der natürlichen religiösen Depravation und dem natürlichen unfrommen Hange der Einzelnen ein Damm entgegen, indem in ihr eine bestimmte Weise der falschen Religion objectivirt und als allgemeingültig autorisirt wird. Es entsteht hiermit eine positive Religion. Das Positive an ihr ist das der subjectiven Frömmigkeit der Einzelnen gegenüberstehende und sie bedingende Objective. Eben als solches ist es die die Entwickelung der individuellen Frömmigkeit vermittelnde allgemeine Macht, und drückt ihr einen eigenthümlichen in ihrem bestimmten Kreise Allen gemeinsamen characteristischen Grundtypus auf. Diese bestimmte Weise, wie in der volksthümlichen religiösen Gemeinschaft unter der Autorität dieser die Religion festgestellt (ponirt) wird, beruht nicht etwa auf Willkür oder Zufall, sondern auf bestimmten geschichtlichen

Thatsachen und Verhältnissen, und insofern ist die positive Religion immer zugleich historische. Wenn nun aber — diese volksthümliche religiöse Gemeinschaft mit ihrer positiven Religion immerhin von der einen Seite der religiösen Depravation des Einzelnen bis auf einen gewissen Grad steuert, so steigert sie doch auf der andern Seite auch wieder entschieden die Macht des Aberglaubens und der Theurgie, auf deren Basis sie sich constituirt hat, also überhaupt die Macht der falschen Religion.

Anm. 1. Der Gedanke einer Einmischung der Dämonen in die falsche Religion und ihren Cultus ist nichts weniger als widersinnig.

Anm. 2. Der Sinn, in welchem von positiver Religion zu reden ist, entspricht ganz demjenigen, in welchem wir von positivem Recht sprechen. Ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit ungeachtet unterscheiden sich die Begriffe der positiven und der historischen Religion doch wirklich, und die eine dieser beiden Bestimmtheiten an die Religion ist nicht gerade ohne weiteres das Maaß der andern. Vgl. Nitzsch, a. a. O., S. 45.

§. 524. Als ein vermöge der sündigen Depravation in ihrer Entwickelung von Gott entfremdetes und von ihm feindselig abgewendetes, wiewohl beides nur relative, ist das natürliche menschliche Leben die Welt*) im üblen Sinne des Worts. Infolge des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches die natürliche Menschheit vermöge ihrer Sündigkeit mit dem bösen Geistreich getreten ist, erobert dieses sich in der Welt durch seine verführende Einwirkung je länger desto vollständiger ein ihm und seinem Fürsten zugehöriges dämonisches Reich, und die Welt ist so das Gebiet der Wirksamkeit des Teufels und seiner Macht.

§. 525. Allem bisherigen zufolge kann die natürliche Menschheit mittelst ihrer eigenen Entwickelung rein als solcher die sittliche Aufgabe schlechterdings nicht lösen. Die Bedingungen ihrer Lösung würden der Natur der Sache nach sein auf der einen Seite die Zustandebringung der Gesundheit der von dem Beginn ihrer Entwicklung an erkrankten menschlichen Persönlichkeit, näher die

*) 1 Joh. 5, 19. vgl. 2, 15—17.

Zustandebringung einer schlechthin normalen natürlichen Reife derselben, und auf der andern Seite die Wiederaufhebung der bisherigen abnormen Entwickelung der Menschheit. Die zweite Bedingung würde allerdings mit der ersten schon mitgegeben sein, und kann nicht anders als zustandekommend gedacht werden als mittelst der Realisirung derselben; allein diese erstere hat ebenso wieder die zweite zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Indem sie nun so beide sich gegenseitig als ihre Bedingung voraussetzen, sind sie für die natürliche Menschheit unerschwinglich. Um sich selbst aus dem Banden der Sünde herausreißen zu können, in die sie sich von Anfang an unvermeidlich verstrickt und durch den Fortgang ihrer natürlichen Entwicklung immer tiefer verwickelt hat, müßte sie bereits wirklich ihrer selbst mächtig sein, wozu sie sich eben erst machen soll.

Zweiter Abschnitt.

Die Erlösung.

Erstes Hauptstück.

Allgemeiner Begriff der Erlösung.

§. 526. Wenn die Befreiung der natürlichen Menschheit von der Sünde, durch welche für sie die Möglichkeit, die ihr gesetzte sittliche Aufgabe zu lösen, bedingt ist, als die eigne That derselben nicht möglich ist: so ist sie doch möglich durch eine sie **erlösende** That Gottes. Die Möglichkeit einer solchen göttlichen Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit ist nämlich deshalb offen geblieben, weil eben infolge der in der Sünde naturnothwendig mitgesetzten Alteration der Persönlichkeit, die abnorme sittliche Entwickelung des Menschen zu keinem wirklich vollendeten Abschluß, nämlich in der wirklichen Vergeistigung desselben, kommen kann, weder als Entwickelung des Geschlechts im Ganzen, noch als Entwickelung der menschlichen Einzelwesen. Eine solche Erlösung wird aber auch durch den Begriff Gottes selbst unbedingt gefordert. Wie Gott überhaupt nicht wirklich Schöpfer sein kann, wofern er nicht sein Schöpfungswerk sicher zu dem ihm gesetzten Ziele hinausführt: so verlangen insbesondre seine Heiligkeit und Gerechtigkeit unbedingt die absolute Aufhebung der Sünde in der Kreatur. Gott muß der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden.

§. 527. Das Verhältniß, in welches Gott zu der sündigen Welt als ihr Erlöser oder zu ihr, wie sie Gegenstand seiner erlösenden Wirksamkeit und in der Erlösung begriffen ist, tritt, drückt eine neue und letzte besondre Reihe göttlicher Eigenschaften aus, die wir als die ökonomischen (im altdogmatischen Sinne des Worts) bezeichnen können (vgl. oben

§. 27., Anm.). Auch sie sind der Natur der Sache nach relative oder transeunte Attribute, und zwar Modificationen von den §. 41. entwickelten, und correspondiren genau den §. 494. angegebenen als ihre wesentlichen Ergänzungen. Von den essentiellen unter jenen relativen göttlichen Grundeigenschaften modifizirt sich nur die Güte, sie wird nämlich Gnade, deren Begriff ist die absolute Wirksamkeit der Liebe Gottes in seinem Verhältniß zur sündigen Welt als sie erlösende. Von den hypostatischen relativen göttlichen Eigenschaften können sich aus dem §. 494. gedachtem Grunde nur die Allwissenheit und die Allmacht aus dem hier obwaltenden Gesichtspunkte eigenthümlich näher bestimmen. Wird nämlich das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als zwar sündiger, aber erlöstwerdender angesehen, so ist die hypostatische relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die Wahrhaftigkeit, nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die Treue. Eben in ihnen bethätigt sich die göttliche Gnade, und sie sind deshalb die concreten Formen derselben. Die göttliche Wahrhaftigkeit ist eine eigenthümliche Modification der göttlichen Allwissenheit (mit bestimmtem Einschluß der göttlichen Allweisheit), und correspondirt spezifisch als ihre Ergänzung, der göttlichen Heiligkeit. Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seines Selbstbewußtseins an die sündige persönliche Kreatur die verdunkelnden Wirkungen der Sünde in ihrem (religiösen) Selbstbewußtsein auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der verdunkelnden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise das Gottesbewußtsein bewirkt, mit andern Worten, daß er sich der sündigen (persönlichen) Welt schlechthin wirksam offenbart. Die göttliche Treue ist eine eigenthümliche Modification der göttlichen Allmacht, und correspondirt spezifisch, als ihre Ergänzung, der göttlichen Gerechtigkeit *). Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seiner Selbstthätigkeit an die sündige persönliche Kreatur die gefangennehmenden Wirkungen der Sünde in ihrer (religiösen) Selbstthätigkeit auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der

*) 1. Joh. 1, 10: πιστός ἐστι καὶ δίκαιος.

gefangennehmenden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise die Gottesthätigkeit bewirkt, mit andern Worten, daß er ihr schlechthin wirksamen Beistand wider die Sünde leistet.

§. 528. Die Erlösung der sündigen Welt ist bereits in der göttlichen Weltidee selbst, und zwar schon wie sie die ursprüngliche Schöpfungsidee ist, wesentlich mitgesetzt; ja es ist in dieser alles andre letztlich auf sie bezogen. Der göttliche Plan der Weltregierung ist ursprünglich in concreto eben der göttliche Rathschluß und Plan der Welterlösung, und die göttliche Weltregierung eben die Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses und Planes der Erlösung der sündigen Welt oder die göttliche Welterlösung selbst. Die göttliche Weltregierung ist bestimmt zu denken als die die Weltentwickelung aus dem Gesichtspunkt leitende Wirksamkeit Gottes, um durch sie die vollständige Verwirklichung der Erlösung an der sündigen Menschheit möglichst schleunig in stätig fortschreitender Weise herbeizuführen. Es concurriren deshalb bei ihr wesentlich auch die göttliche Gnade, Wahrhaftigkeit und Treue.

Anm. Deshalb ist dem Werk der göttlichen Weltregierung nicht etwa ein besondres Werk der göttlichen Welterlösung beizuordnen. Vgl. Bruch, die Lehre von den göttl. Eigensch., S. 204.

§. 529. Der göttliche Erlösungsplan kann nicht anders gedacht werden als so, daß er sich bestimmt auch auf die menschlichen Einzelwesen bezieht und auf die Art und Weise, wie die Erlösung sich an ihnen zu realisiren hat. Denn nur in den menschlichen Einzelwesen existirt die Menschheit in concreto, und nur als Erlösung der sündigen menschlichen Einzelwesen kann es eine wirkliche Erlösung der sündigen Menschheit geben. Der göttliche Erlösungsrathschluß und Erlösungsplan muß daher zugleich als Prädestination der einzelnen menschlichen Individuen für das Heil der Erlösung gedacht werden. Diese göttliche Prädestination ist aber durchaus nach der Analogie des abstracten Begriffs des göttlichen Weltplans (s. §. 42.), welcher ihr Substrat bildet, zu denken. Sie setzt allerdings in dem Weltplan als Erlösungs- und Heilsplan ausdrücklich die einzelnen individuell-persönlichen kosmischen Potenzen, welche die

Factoren des geschichtlichen Processes bilden, vermöge welches sich die Erlösung in und an der sündigen Menschheit vollzieht; allein sie setzt dieselben nur ihrem substantiellen Begriff, nicht auch ihrer concreten Erscheinung nach, nur als abstracte unbenannte Größen, d. h. nicht als die bestimmten menschlichen Individuen, als welche sie nachmals in dem wirklichen geschichtlichen Hergang auftreten. Sie kommt daher auch gar nicht in Conflict mit der menschlichen Freiheit, grade eben so wenig als der göttliche Weltplan selbst. Hiernach bestimmt sich nun auch die Aufgabe der göttlichen Weltregierung genauer. Sie hat die Entwickelung der Welt aus dem bestimmten teleologischen Gesichtspunkt zu leiten, um mittelst derselben — es versteht sich, ohne irgend eine Beeinträchtigung der Freiheit der menschlichen Einzelwesen, — in jedem bestimmten Momente ihres geschichtlichen Verlaufs grade diejenigen bestimmten individuell-persönlichen geschichtlichen Potenzen zu erzielen, welche in dem göttlichen Weltplan durch die Prädestination an diesem bestimmten Ort als die an ihm nothwendigen geschichtlichen Entwickelungsfactoren gesetzt sind. Mit andern Worten: die göttliche Weltregierung hat dafür zu sorgen, daß für die Uebernahme der unendlich mannichfaltigen Rollen, welche in dem großen Weltdrama der Vollführung der vollkommenen Erlösung an der sündigen Menschheit durch den Weltplan mit seiner ewigen Prädestination zumvoraus geordnet sind, die eigenthümlich qualifizirten menschlichen Actore in jedem Moment, wo sie in die Rolle einzutreten haben, vollzählig bereit seien, und diese dann mittelst ihrer geschichtlichen Führung jedem die ihm eigenthümlich zufallende Rolle wirklich zu übertragen. Wodurch sie hierfür sorgt, das kann nur sein theils ihre bestimmende Mitwirkung bei der Entstehung der menschlichen Einzelwesen (vgl. oben §. 124.), theils ihre erziehende Führung, die äußere und die innere, der schon daseienden. Es kann nun freilich nicht fehlen, daß bei dieser Vertheilung der geschichtlichen Rollen an die Einzelnen die göttliche Weltregierung den Einen einen unmittelbareren persönlichen Antheil am Genusse des Theils der Erlösung zutheilt als den Anderen, d. h. daß infolge der göttlichen Prädestination (die sich aber gar nicht auf die bestimmten Individuen als solche bezieht,) innerhalb des geschichtlichen Verlaufs der

Weltentwickelung ſelbſt eine göttliche Gnadenwahl der Einen vor den Andern ſtattfindet. Und dieſe Erwählung erſcheint allerdings zunächſt als eine Bevorzugung der Einen vor den Andern. Da jedoch weſentlich eben auf ihr die möglichſte Förderung der wirklichen Realiſirung des Erlöſungsrathſchluſſes an der organiſchen Geſammtheit der ſündigen Menſchheit beruht, jeder Einzelne aber ſein volles individuelles Heil nicht anders erlangen kann als zugleich mit dem vollen Heil des Ganzen, welchem er organiſch angehört, und mittelſt deſſelben: ſo kommt die Erwählung Einiger vor den Andern in Wahrheit Allen überhaupt, die jemals wirklich zum Heile gelangen, zugute, und zwar Allen gleichmäßig; und ſo zeigt ſie ſich vielmehr grade als eine rein gnadenvolle Maaßregel der göttlichen Weisheit.

Anm. Prädeſtination und Erwählung, ungeachtet ſie weſentlich zuſammengehören, dürfen doch nicht identifizirt werden, wofern ſich nicht alles verwirren ſoll. Dieſe iſt ein Act Gottes in der Zeit, jene ein ewiger. Der Gedanke einer göttlichen Gnadenwahl läßt ſich für das chriſtliche Denken nicht umgehn. Es erſcheint nämlich beim Hinblick auf den wirklichen Zuſtand der Welt, beides in der Vergangenheit und in der Gegenwart, als eine unläugbare Thatſache, daß die Einen an dem Heil der Erlöſung in Chriſto wirklich Theil haben, die Andern nicht. Und zwar gilt dieß ebenmäßig von der bloß äußeren und von der zugleich innerlichen Theilnahme an dieſem Heil. Dieſe Thatſache kann das chriſtlich-fromme Bewußtſein nicht umhin in cauſaler Weiſe wenigſtens mit auf Gott, näher auf ſeinen Willen und ſeine Wirkſamkeit zurückzubeziehn. Schon deshalb, weil ſonſt in dem Einzelnen das Bewußtſein ſeines Gnadenſtandes nicht zugleich das ſeiner vollſtändigen Abhängigkeit von Gott ſein würde; dann aber auch noch aus dem beſtimmteren Grunde, weil von dem chriſtlichen Bewußtſein der Sünde aus die wirkliche Gelangung des natürlichen Menſchen zum Heil der Erlöſung nur als das Werk Gottes denkbar iſt, nicht als das eigne Werk des Menſchen für ſich allein (ſ. unten §. 751.); dann auch zur wirklichen Ergreifung und ſubjectiven Aneignung des ihm vonaußenher

angebotenen Erlösungsheils aus eigner Kraft allein ist dem christlich-frommen Bewußtsein zufolge der natürliche Mensch schlechterdings unfähig. Eben von hieraus will nun freilich die lutherische Dogmatik der Vorstellung einer göttlichen Erwählung im Sinne der reformirten Lehre dadurch ausweichen, daß sie eine bedingte Erwählung Aller zur Seligkeit behauptet, die nur durch das eigne Widerstreben des Menschen zur Reprobation werden soll. Doch damit reicht man eben nicht aus. Die Voraussetzung, von der die lutherische Kirchenlehre hierbei ausgeht *), ist allerdings ganz richtig, die Annahme, daß, wenn gleich der natürliche sündige Mensch von sich selbst für das Heil der Erlösung unempfänglich ist, doch diese Empfänglichkeit in ihm vonseiten Gottes durch eine lediglich von außenher kommende Erregung geweckt werden kann, in der Weise, daß es nun von seiner eignen Selbstbestimmung abhängt, ob er diese Empfänglichkeit in sich aufkommen läßt oder nicht, ob er sich selbst verneinend gegen sie bestimmen oder eine solche Verneinung derselben unterlassen will (vgl. unten §. 759 ff.). Allein hiermit ist die Schwierigkeit keineswegs schon vollständig beseitigt. Denn es ist doch eine unbestreitbare Thatsache, theils daß die äußere Anregung der Empfänglichkeit der verschiedenen Individuen in sehr verschiedenem Maaße zutheil wird, so daß man bei denen, bei welchen sie nicht den Erfolg hat, wirkliche Empfänglichkeit in ihnen hervorzurufen, durchaus nicht ausnahmslos kategorisch behaupten kann, sie würde bei ihnen auch dann fruchtlos gewesen sein, wenn sie in reichlicherem Maaße an sie gekommen wäre, — theils daß von denen, in welchen wirkliche Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung zustande kommt, die Einen in ihr so verharren, daß es bei ihr zur wirklichen Bekehrung kommt, und ihnen so das Heil wirklich zutheil wird, die Andern nicht **). Von dem ersteren Unterschiede nun kann die Cau-

*) Diese Voraussetzung ist auch keineswegs eine Inconsequenz in dem lutherischen Systeme. S. Rettberg, die christlichen Heilslehren, S. 144—147.

**) Matth. 20, 16. C. 22, 14.

salität letzlich ganz augenscheinlich nur in Gott selbst gesucht werden. Aber auch von dem zweiten Unterschiede gilt dasdasselbe, da ja der Natur der Sache zufolge die lediglich von aussenher hervorgelockte Empfänglichkeit sich selbst überlassen in Allem wieder erlöschen muß, und nur durch die hinzukommenden inneren göttlichen Gnadenwirkungen erhalten werden und zur wirklichen Bekehrung ausschlagen kann (s. unten §. 765 vgl. §. 768.) Es entsteht also die Frage, woher es denn nun komme, daß von den durch äußere Gnadenwirkungen für das Heil der Erlösung wirklich empfänglich gewordenen die Einen wirksame innere Gnadenwirkungen erfahren, die Andern nicht. Da der Versuch, dieß Räthsel mittelst der göttlichen Präscienz zu lösen, an dem Widerspruch scheitert, der in dem Gedanken eines Vorherwissens willkürlich-freier Willensbestimmungen liegt (s. oben §. 42.), so läßt sich ein ausreichender Grund davon nur in einer in dieser Hinsicht in Ansehung der verschiedenen menschlichen Einzelwesen verschiedener Willensbestimmung Gottes finden. Immer also erscheinen uns im Betreff des Heils der Erlösung die Einen im Vortheil vor den Andern, und die Causalität dieser Erscheinung kann zuletzt nur in Gott gesucht werden, — zwar nicht grade nothwendig in einem ewigen göttlichen Rathschluß, wohl aber wenigstens in einer vorausgehenden zeitlichen göttlichen Willensbestimmung und Wirksamkeit. Für sie ist nun der Ausdruck Erwählung wirklich sehr bezeichnend. Nur muß diese göttliche Erwählung bestimmt (mit der h. Schrift) als ein zeitlicher Act Gottes genommen werden. Sie ist allerdings wesentlich bedingt auffeiten des Menschen, nämlich durch das wirkliche Vorhandensein der Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung und für die wirksamen inneren göttlichen Gnadenwirkungen in ihm vermöge der an ihn gekommenen äußeren göttlichen Erweckungen. Aber diese Empfänglichkeit des Menschen ist (wiewohl ihre Bedingung) doch nicht der eigentliche Grund seiner Erwählung. Denn einmal sind in jedem gegebenen Zeitpunkt unläugbar mehr wirklich Empfängliche vorhanden als wirklich Auserwählte, — und fürsandre ist diese Empfänglichkeit selbst wenigstens in vielen

Völkern augenscheinlich erst die Wirkung einer hervorstechend kräftigen voraussehen (in negativer und positiver Weise) sie erweckenden Wirksamkeit Gottes, d. h. eines besonders reichlichen Maaßes der vorbereitenden göttlichen Gnade, die also wieder auf einer vorhergängigen durch die eigne Selbstbestimmung des Individuums selbst in keiner Weise begründeten Erwählung im weiteren Sinne des Worts beruht. Wenn nun so, was die Erwählung zuletzt motivirt, nicht die sittliche Beschaffenheit des Erwählten ist*): so kann es nur theils seine natürliche individuelle Beschaffenheit oder Begabtheit, theils seine geschichtliche Stellung sein, vermöge welcher beider er vor andern auf eigenthümliche Weise geeignet ist, als des Heils der Erlösung wirklich persönlich theilhaftig zugleich wirksames Werkzeug der Förderung der dem göttlichen Welt- und Erlösungsplan entsprechenden geschichtlichen Fortentwickelung des Reichs der Erlösung zu sein**). Von dieser Annahme aus zeigt sich die Erwählung, die beim ersten Anblick ein Act der göttlichen Willkühr zu sein scheint, als ein Werk der göttlichen Weisheit***). Gott wählt in jedem geschichtlichen Moment aus der Gesammtheit des sündigen Geschlechts diejenigen aus zur wirklichen persönlichen Theilnahme an dem Heil der Erlösung, durch deren Eingliederung unter die positiven geschichtlichen Entwicklungspotenzen des Reichs der Erlösung unter den jedesmal gegebenen geschichtlichen Verhältnissen die möglichst größte Förderung der vollständigen Realisirung dieses Reichs zu erzielen steht, und so viele oder so wenige als hierzu grade erfordert werden. Da nun aber, wie der

*) Vgl. Röm. 9, 11.

**) Gott sucht sich jedesmal die für sein Regiment brauchbarsten Leute aus. Daher involvirt auch die Erwählung keinen Schatten von Verdienst und ist Sache reiner Gnade. Ganz besonders augenscheinlich stellt es sich in der oben angegebenen Weise bei der Erwählung des Paulus. Vgl. namentlich auch ApG. 9, 15. Es ist deshalb nicht ohne Bedeutung, daß grade dieser Apostel der eigentliche Begründer der Erwählungslehre ist.

***) Aus diesem Gesichtspunkt stellt sie auch Paulus ausdrücklich dar: Röm. 11, 11 ff. 25—36.

Weltzweck überhaupt, so insbesondre auch der Zweck der Erlösung an dem (organischen) Ganzen der Menschheit nicht anders erreicht werden kann als zugleich mit den individuellen Zwecken **aller** (bleibend) zu ihm gehörigen menschlichen Einzelwesen, so daß jede Förderung der Erreichung des universellen Zwecks der Menschheit eben als solche zugleich in demselben Maaße für jedes (auf bleibende Weise) zu ihr gehörige menschliche Einzelwesen eine Förderung der Erreichung seines individuellen Zwecks ist: so ist die aus der Rücksicht auf die möglichste Förderung der vollständigen Realisirung der Erlösung an der Menschheit als Ganzem motivirte Gnadenwahl eo ipso zugleich die denkbarerweise wirksamste Förderung der Realisirung der Erlösung an jedem der Menschheit (auf bleibende Weise) zugehörigen einzelnen Menschen, und bei Gott ebenso bestimmt auch aus diesem letzteren Gesichtspunkt motivirt. Hiermit weist sich die Erwählung zugleich als ein Werk der göttlichen Liebe aus, und der absolute Einklang der Weisheit und der Liebe in Gott. Die Erwählung ist diejenige Maaßregel der liebevollen Weisheit Gottes, vermöge welcher er die die Menschheit (auf bleibende Weise) constituirenden menschlichen Einzelwesen in derjenigen Abfolge*) zur wirklichen persönlichen Theilnahme an dem Heil der Erlösung hinführt, bei welcher der die Beseligung einer in sich vollständigen organischen Totalität von menschlichen Individuen bezweckende Plan der Erlösung der sündigen Menschheit auf die möglicherweise am meisten geförderte Art zu seiner Vollführung kommt, und also wie das Ganze der Menschheit so auch jeder einzelne Mensch, der dieser (auf bleibende Weise) zugehört, kraft des von Christo vollbrachten Erlösungswerks des größtmöglichsten Maaßes von Heil und Seeligkeit theil-

*) Dieß, daß im Lauf der geschichtlichen Vollführung der Erlösung die Einen frühe, die Andern spät zur persönlichen Theilnahme an dem Heil der Erlösung von Gott berufen worden, nichts desto weniger aber doch diese alle zuletzt jeder die volle Seligkeit (§. 474.), und mithin alle den gleichen Lohn empfangen, stellt der Erlöser in der Parabel Matth. 20, 1—16, dar.

haftig wird. Was zunächst als eine Zurücksetzung der Einen gegen die Andern erscheint, stellt sich heraus als in Wahrheit eine Bevorzugung dieser letzteren im eignen Interesse und zugunsten jener erstéren. Es bedarf, um sich hier zu orientiren, nur der richtigen Einsicht das Verhältniß zwischen der Menschheit als Ganzem und ihren einzelnen Individuen, d. h. überhaupt in das Verhältniß zwischen dem Organismus als Ganzem und seinen einzelnen Gliedern. In der Entwickelungsgeschichte jedes Organismus überhaupt begegnen wir ganz derselben Erscheinung. Immer eilen einzelne Glieder desselben durch ein unverhältnißmäßiges Wachsthum der übrigen voran; dieß aber ist grade die Bedingung davon, daß die zunächst zurückbleibenden ihre verhältnißmäßige Ausbildung überhaupt erlangen. Auch bei der Erwählung bewährt es sich als das Geheimniß der Weisheit Gottes, daß er jedes genau zu seiner Zeit thut. Freilich setzt diese Lösung des Problems der Prädestination voraus, daß das nicht schon die ganze Geschichte des menschlichen Einzelwesens ist, was von ihr jetzt für uns in die Wahrnehmung fällt, und daß sich dieselbe auch nach dem sinnlichen Tode noch fortsetzt (wenn gleich unter völlig veränderten Bedingungen); aber diese Annahme, die auch der Schrift nicht fremd ist, ist ja ohnehin innerhalb unsres Gedankenkreises ein unvermeidlicher und wesentlicher Satz (S. unten §. 804.). Wenn aber bei der obigen Auffassung der Erwählung, dieselbe für sich allein genommen, der Schein entsteht, als würde durch die Gnadenwahl (in schleiermacherscher Weise) letztlich für alle menschlichen Einzelwesen ohne Ausnahme die persönliche Theilnahme an dem Heil der Erlösung herbeigeführt: so muß ausdrücklich daran erinnert werden, daß wir (s. §. 496.) überall die Möglichkeit voraussetzen, daß das menschliche Individuum letztlich in der Sünde hangen bleibe. Es steht für Jeden die Möglichkeit des endbeharrlichen Widerstands gegen die vorbereitende Gnade Gottes offen, welche, so lange es dafür noch Raum gibt, unabläßig bemüht ist, ihn für das Heil der Erlösung empfänglich zu machen. Wer endbeharrlich sich durch sie nicht zubereiten lassen will, der geht der huld-

vollen Weisheit Gottes, die ſich in der Gnadenwahl auch ſpeciell zu ſeinen Gunſten bethätigt, ungeachtet verloren. Allein er zählt eben hier gar nicht mit. Denn weil er es ſelbſt ſo will, fällt er als ein dürres Blatt ab vom Baume der Menſchheit, und wird als eine verdorrter Rebe abgeſchnitten vom Weinſtock der in ihrer Erlöſung zugleich ſich in ſich zur geſchloſſenen Totalität vollendeten Menſchheit (Joh. 15, 6), der er nur vorübergehend angehört. Er reiht ſich nicht mit ein in ihre feſtbeſtimmte Vollzahl (§. 123. 461: ſondern bleibt überſchüſſig zurück als Spreu, die kein bleibendes Sein hat. Vgl. unten §. 605 *).

§. 530. Die erlöſende That Gottes muß als eine ſchöpferiſche**) (ſ. oben §. 31.) gedacht werden, alſo als eine zwar abſolute, aber nicht rein abſolute. Sie muß die Setzung eines abſolut neuen Anfangs des menſchlichen Geſchlechts durch einen abſoluten Act ſein, die Setzung einer neuen Bildung des menſchlichen Geſchöpfs, welche aus der natürlichen Menſchheit durch ihre bloße Entwickelung ſchlechthin nicht hervorgebracht werden könnte (§. 525.) Aber ſie muß eben ſo weſentlich auch ſein die Setzung dieſes ſchlechthin neuen Anfangs des menſchlichen Geſchlechts aus dem alten natürlichen Menſchengeſchlecht heraus, alſo nicht ohne daſſelbe oder näher nicht ohne ſeinen vermittelnden Dienſt, und mithin beſtimmt in demſelben. Würde der neue abſolute ſchöpferiſche Anfang nicht in der alten natürlichen Menſchheit ſelbſt geſetzt, ſo wäre jede Continuität der geſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit abgeriſſen, und die Einheit dieſer letzteren ſchlechthin aufgehoben. Es gäbe dann nicht zwei weſentlich verſchiedene Perioden und Zuſtände Einer und derſelbigen Menſchheit, eine Periode der Sünde und eine andre der Erlöſung, ſondern zwei verſchiedene Menſchheiten, die einander ſchlechthin fremd wären und nichts angingen. Darin alſo beſteht näher die erlöſende That Gottes, daß er ſchöpferiſch durch

*) In dem hier berührten Verhältniß dürfte der Grund der auffallenden Abwechſelung der Termini πάντες u. ὁ πολλοί in der Stelle Röm. 5, 12—19. liegen.

**) Vgl. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15.

von einem Widerstreit des Wunders mit den Naturgesetzen die Rede sein. Deshalb nämlich nicht, weil bei dem Wunder die Kreatur überhaupt gar nicht concurrirt, mithin auch das Naturgesetz nicht. Gottes wunderwirkende Action kommt mit den Naturgesetzen überhaupt gar nicht in Berührung, folglich auch nicht in Conflict. Wunder kann schlechterdings nur Gott selbst wirken, eben als absolute Actionen, und der Mensch (oder das Geschöpf überhaupt) nur durch Gott. Der umgekehrte Ausdruck, daß Gott durch den Menschen Wunder wirke, ist durchaus schief und irreleitend; denn der Mensch (oder welche Kreatur auch immer) wirkt bei dem eigentlichen Wunder in keiner Weise mit, und bedingt dasselbe in keiner Art. Sofern Gott dem Menschen das Wunder zu vollbringen gibt, kann es im Allgemeinen nur in zwei verschiedenen Formen auftreten, nämlich entweder als Wunder des erkennenden Handelns d. h. als Weissagung, oder als Wunder des bildenden Handelns, d. h. als Wunder im engeren Sinne des Worts. Sie sind, die Weissagung eine Erkenntniß, das Wunder im engeren Sinne ein Gebilde, bei denen der kreatürliche Vermittelungsproceß notorisch fehlt. Das Wunder im engeren Sinne hat ein wesentliches Verhältniß zur Manifestation in der göttlichen Offenbarung. Soll für den natürlichen Menschen der für ihn in seinem sündigen Zustande (relativ) verborgene Gott offenbar werden, so muß er eben in solchen sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die unzweideutig außerhalb der Reihe der in der Welt selbst ihre zureichende Causalität habenden Erscheinungen liegen, aus seiner Verborgenheit heraustreten, d. h. in Wundern. Daher sind Wunder ein constitutives Element jeder Manifestation Gottes, eben als Zeichen, an denen der Eintritt eines über die Kreatur hinausliegenden Princips in die Geschichte der Kreatur unzweideutig erkannt wird. Denn das, woran die die Manifestation Gottes bildende Geschichte allein mit Sicherheit als eine eigenthümlich göttliche, als ein Eingehen Gottes selbst als geschichtlich handelnde Person in die menschliche Geschichte erkennbar ist, das sind solche geschichtliche Erscheinungen, welche causaliter nur auf Gott selbst zurückgeführt werden können, d. i. Wunder. Ein eben so wesentliches Verhältniß hat die Weissagung zur Inspiration in der göttlichen Offenbarung. Die durch die In-

Zweites Hauptstück.

Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers.

§. 531. Die Wiederaufnahme der unvollendet gebliebenen Schöpfung des Menschen durch die Schöpfung des zweiten Adams ist schlechterdings bedingt aufseiten der alten natürlichen und sündigen Menschheit durch Voraussetzungen, die zuvor in ihr zuwege gebracht sein müssen, näher durch einen spezifisch bestimmten sittlichen Zustand derselben. Bedingt, sagen wir nämlich, nicht etwa causirt*) Diese Bedingung ist eine doppelte, — daß in ihr die Bedingungen gegeben seien einmal einer wirklich normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Adams und fürsandre einer geschichtlichen oder genauer weltgeschichtlichen Wirksamkeit desselben in der alten natürlichen Menschheit, und zwar einer sie erlösenden geschichtlichen Wirksamkeit auf sie in ihrer Totalität. Beide Bedingungen sind keineswegs unmittelbar gegeben, sondern sie müssen erst durch die Entwickelung der Menschheit nach und nach aus ihr hervorgearbeitet werden. Die Schöpfung des zweiten Adams und mit ihr die Erlösung bedarf also schlechterdings einer sie ermöglichenden geschichtlichen Vorbereitung.

§. 532. Den ersten Punkt angehend ist der Sachverhalt dieser. Auch den zweiten Adam kann Gott kraft seiner schöpferischen Wirksamkeit nicht unmittelbar als den actualiter wahren, d. i. geistigen-Menschen hervorbringen, weil die wirkliche (d. h. die geistige Persönlichkeit ihrem Begriff zufolge nur eine wesentlich zugleich durch sich selbst gesetzte, also durch ihre eigene Entwickelung gewordene sein kann, oder weil der Geist, ebenfalls seinem Begriff zufolge, nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen kann.

*) Vgl. C. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit, S. 114.

Gott kann also den zweiten Adam unmittelbar nur als den potentia wahren, d. h. geistigen Menschen hervorbringen, zum actu wahren oder geistigen Menschen muß dieser sich selbst machen kraft seiner sittlichen, Entwickelung. Einen wirklichen zweiten Anfänger des menschlichen Geschlechts, d. h. einen solchen, der zugleich der Erlöser und Vollender desselben zu werden vermag, kann daher Gott nur dann erst schöpferisch setzen in dem alten natürlichen Geschlechte, wann in diesem die vonvornherein fehlenden (§. 496 ff.) Bedingungen seiner normalen sittlichen Entwickelung durch den geschichtlichen Proceß zustande gekommen sind.

§. 533. Die Bedingungen nun der normalen sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens laufen alle zusammen in der Einen, der Möglichkeit einer richtigen sittlichen Erziehung desselben bis zu seiner natürlichen Reife hin (§. 191.). Auf absolute Weise kann freilich diese Bedingung in der alten natürlichen Menschheit überhaupt niemals erreicht werden; denn geschähe dieß, so wäre ja die Erlösung, von deren Möglichkeit es sich eben erst handelt, schon factisch vorhanden. Es braucht aber hier auch nicht mehr gefordert zu werden als eine solche Annäherung an die Richtigkeit der Erziehung, bei welcher die in ihr mitgesetzte Abnormität ihrer Einwirkung auf den sich zu seiner natürlichen Reife entwickelnden zweiten Adam vermöge der ursprünglichen Richtigkeit seiner eignen Naturanlage von ihm schlechthin überwunden werden kann.

§. 534. Worauf es hierbei zuletzt wesentlich ankommt ist, daß es in der Menschheit zu einem wirklichen, vollen Bewußtsein um die nun einmal vorhandene sittliche Abnormität oder die Sünde als wirkliche sittliche Abnormität oder Sünde gekommen sei, wodurch für den zweiten Adam die Möglichkeit eröffnet ist (nämlich mit Hülfe seiner Erzieher), nicht durch Unwissenheit und Täuschung in die Sünde verwickelt zu werden. Dieses wirkliche Bewußtsein um die Sünde setzt dann seinerseits wieder die volle Entwickelung der Sünde in der Menschheit voraus*), und diese wieder die Entwickelung der Persönlichkeit in ihr zu wirklichem Bewußtsein über sich, so daß sie über die verschiedenen Stufen der sittlichen Rohheit hinweg

*) Conradi, Krit. d. chr. Dogmen, S. 156 f. 356 f.

wirklich bis zu dem Punkt, auf dem sie sich selbst erfaßt, hindurchgedrungen ist, also bis zu dem Standpunkt der eigentlichen Subjectivität. Denn nur in dem Maaß, in welchem sich in dem Menschen die Persönlichkeit entwickelt, wird auch in ihm die Sünde wahrhaft sündig. Vgl. §. 520.

§. 535. Die hiermit geforderte Bedingung der Möglichkeit der normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Anfängers des menschlichen Geschlechts und mithin auch seiner Schöpfung kann aber selbst auch wieder nicht durch die eigne Entwickelung der sündigen Menschheit *für sich allein* und *lediglich aus sich selbst heraus* zustande kommen; denn diese ist ja nur eine immer tiefere Verwickelung der Menschheit in die sittliche Abnormität. (§. 520.). In ihr *für sich allein genommen* wird zwar allerdings die Sünde je länger desto sündiger und mächtiger, keineswegs aber kommt sie damit zugleich auch immer mehr *als Sünde* zum Bewußtsein; im Gegentheil sie wird je länger desto mehr als die Normalität der menschlichen Lebensentwickelung selbst, sonach als sittlich betrachtet.*) Soll die Entwickelung der natürlichen Menschheit die klare Erkenntniß der Sünde als Sünde zum Ergebniß haben, so kann sie dieß *nur vermöge einer* eigenthümlich neuen und also *schöpferischen Wirksamkeit Gottes* auf sie und in in ihr, welche mithin der wirklichen schöpferischen Setzung des neuen Anfängers des Geschlechts *vorbereitend* vorangehn muß, und selbst schon wesentlich eine *erlösende* Wirksamkeit ist, ungeachtet sie die *volle* Erlösung nur erst anbahnt.

§. 536. Ihre nähere Beschaffenheit ergibt sich aus der Natur der Sache selbst heraus folgendermaßen. Die Aufgabe ist, daß es in der natürlichen Menschheit zum klaren und sichren Bewußtsein um die Sünde *als Sünde* komme. Dieses Bewußtsein nun kann ihr nur an dem Bewußtsein um die menschliche *Persönlichkeit* in ihrer Wahrheit und Reinheit aufgehn; denn eben der Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit ist es ja, was die sittliche Abnormität oder die Sünde constituirt. Jenes richtige Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit kann aber die Menschheit als natürliche und sündige aus dem Bereich

*) Rom unter den Kaisern, Herodes der Große u. s. w.

ihrer natürlichen Erfahrung unmöglich schöpfen; in diesem findet sie nirgends eine ihrem Begriff wirklich entsprechende Persönlichkeit. Nur die absolute Unpersönlichkeit, die Persönlichkeit Gottes ist für sie noch vorhanden, um sich an ihr ein richtiges Urtheil von der wahren Persönlichkeit überhaupt und somit auch von der wahren menschlichen Persönlichkeit zu bilden*). Also nur vermöge der Erkenntniß Gottes, nur vermöge eines reinen und kräftigen Gottesbewußtseins kann die sündige natürliche Menschheit zum Bewußtsein um die reine Idee der menschlichen Persönlichkeit und demnach auch zum wahren Bewußtsein um die Sünde als Sünde gelangen. Allein das Gottesbewußtsein ist ja eben selbst nothwendig getrübt, verdunkelt, verwirrt und entkräftet in der natürlichen Menschheit infolge ihrer sündigen Entwickelung, sie vermag nicht, es richtig und kräftig zu vollziehn. Soll also eine Erkenntniß der Sünde für sie möglich sein, so kommt es vor allem auf eine Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in ihr an, welche aber aus dem oben angeführten Grunde augenscheinlich nicht ihr eignes Werk sein kann, sondern nur das Werk Gottes in ihr. Infolge der Störung der Persönlichkeit haben die jetzigen allgemeinen naturgemäßen Data, die äußeren und die inneren, mittelst welcher Gott sich dem menschlichen Selbstbewußtsein erkennbar macht**), nicht den hinreichenden Grad von Wirksamkeit für dasselbe, um es sich auf richtige und sichre Weise als Gottesbewußtsein vollziehn zu lassen; dieses letztere kann also als ein richtiges und sichres allein in dem Falle zustande kommen, wenn Gott sich durch eine in dem dermaligen Naturlauf selbst nicht begründete irdisch kosmische Wirksamkeit dem menschlichen Selbstbewußtsein — sei es nun von ausserher oder von innen her — mit einem spezifisch

*) Daher kann in der natürlichen sündigen Menschheit alle richtige Erkenntniß überhaupt nur von der richtigen Gotteserkenntniß ausgehn. Denn eine richtige Erkenntniß ist überhaupt nur vermöge des Sich selbst richtig verstehens der menschlichen Persönlichkeit möglich, die natürliche sündige menschliche Persönlichkeit kann sich aber nur an der reinen Gottesidee über sich selbst orientiren.

**) Vgl. 1, 19. 20.

verstärkten Maaße von Evidenz erkennbar macht, d. h. wenn er sich offenbart. So ist denn eine Offenbarung Gottes die Bedingung derjenigen Restauration des Gottesbewußtseins, die ihrerseits wieder die unerläßliche Bedingung des Aufkommens des klaren Bewußtseins um die Sünde als Sünde in der natürlichen Menschheit ist. Sie ist daher die nothwendige geschichtliche Vorbereitung der Schöpfung des zweiten Adams, und selbst schon, wie eine erlösende, so auch eine schöpferische Wirkung Gottes und der reale Anfang jener Schöpfung des wahren Menschen.

§. 537. Diese göttliche Offenbarung, welche in dem natürlichen sündigen Menschen das Gottesbewußtsein reinigen und beleben soll, darf doch demselben in keiner Weise eine magische Gewalt anthun; denn in diesem Falle würde sie, statt ihren Zweck zu erreichen, vielmehr nur überhaupt seine religiös-sittliche Entwickelung Ein für allemal aufheben. Sie muß daher einen bestimmten Anknüpfungspunkt bei dem Menschen haben; und diesen kann sie nur in der natürlichen rein psychologischen Erregbarkeit seines Sebstbewußtseins finden. Nichts sonst darf sie in ihm voraussetzen als irgend ein Maaß der Lebendigkeit seines Selbstbewußtseins oder seiner erkennenden Function. Sie kann daher die Reinigung und Belebung seines Gottesbewußtseins, welche sie bezweckt, unmittelbar nur mittelst einer eigenthümlich verstärkten Anregung desselben nach dem allgemeinen psychologischen Gesetz der Erregbarkeit des menschlichen Selbstbewußtseins anstreben. Diese aber läßt sich nicht anders denken als mittelst einer eigenthümlich neuen und näheren äußeren Kundgebung Gottes für den Menschen. Will sich Gott dem sündigen Menschen offenbaren, so muß er zuallernächst auf für diesen unmittelbar erkennbare Weise selbst in die menschliche Geschichte als handelnde Person eintreten mittelst solcher äußerer Ereignisse, welche nicht das Product der natürlichen Geschichtsentwickelung als solcher sein können. Er muß näher innerhalb des großen Kreises der sich natürlich oder rein aus sich selbst heraus fortentwickelnden allgemeinen menschlichen Geschichte auf eine aus der eignen Lebensbewegung dieser nicht erklärbare Weise in irgend einem einzelnen Punkt derselben einen deutlich

heraustretenden besonderen kleineren Kreis einer eigenthümlich göttlichen Geschichte, einer Geschichte, in welcher Er selbst nach seiner Wirklichkeit und Wahrheit sich auf objective Weise dem menschlichen Selbstbewußtsein kund gibt, anspinnen. Dieß ist dasjenige Moment, von welchem alle Gottesoffenbarung, wenn sie nicht eine magische sein soll, schlechterdings ausgehen muß. Wir bezeichnen es als die göttliche Manifestation. Sie ist wesentlich eine Geschichtsthatsache oder ein Complex von Geschichtsthatsachen, und alle Offenbarung ist so primitiv Geschichtsthatsache, Geschichte.

§. 538. Allein an ihrem Ziel ist die göttliche Offenbarung hiermit noch nicht. Soll es zu einer wirklichen Offenbarung Gottes kommen durch die göttliche Manifestation, und soll diese nicht wirkungslos vorübergehen, sondern wirklich in der natürlichen Menschheit den geschichtlichen Proceß einer eigenthümlichen Vorbereitung der Erlösung in ihr hervorrufen, so ist die Bedingung augenscheinlich, daß dieselbe menschlicherseits wirklich aufgenommen, d. h. richtig verstanden und festgehalten werde. Zu einer richtigen Auffassung der göttlichen Manifestation ist aber der natürliche Mensch rein als solcher seinem Begriff selbst zufolge unfähig wegen der bei ihm statthabenden Gestörtheit seiner Persönlichkeit überhaupt und mithin auch seines erkennenden Organs, d. h. seines Selbstbewußtseins insbesondre. Soll demnach eine solche richtige Auffassung der göttlichen Manifestation vonseiten des Menschen, an welchen sie ergeht, wie sie die Bedingung der wirklichen Gottesoffenbarung ist, zustande kommen, so ist dieß dadurch bedingt, daß der äußeren Kundgebung auch noch eine innere unmittelbare oder übernatürliche Einwirkung Gottes auf das Selbstbewußtsein desjenigen, welchem die Manifestation zutheil wird, hinzutrete, kraft welcher es sich in seiner Richtung auf diese richtig zu vollziehen und somit eine richtige Gotteserkenntniß zu erzeugen vermag, nämlich eine relativ richtige, nach Maaßgabe der jedesmaligen bestimmten Manifestation, — also eine innere göttliche Erleuchtung vermöge einer unmittelbaren Gedankenerweckung bei der Aufnahme der äußeren geschichtsmäßigen Kundgebung zum Behuf ihres richtigen Verständnisses. Für diese innere erleuchtende Einwirkung Gottes auf den Menschen ist aber in diesem auch bereits ein bestimmter innerer (sittlicher) Anknüpfungspunkt und ein bestimmtes Vermittlungsmittel

gegeben, wodurch allerdings ihre Möglichkeit bedingt iſt, nämlich eben in der vorangehenden äußeren, objectiven Thatſache der göttlichen Manifeſtation. Denn indem dieſe letztere im Menſchen das Gottesbewußtſein durch einen eigenthümlich verſtärkten äußeren Reitz ſollicitirt, hat ſie nach dem einfachen pſychologiſchen Cauſalgeſetze in der Seele deſſelben eine eigenthümliche religiöſe Erregtheit zur Folge und ſomit die ſpezifiſche ſubjetive Empfänglichkeit deſſelben für die innere Einwirkung Gottes. So bleibt denn auch hierbei alles Magiſche ausgeſchloſſen. Dieſes innere Moment der göttlichen Offenbarung iſt die Inſpiration.

Anm. Die Inſpiration iſt eine unmittelbare Wirkung Gottes auf den Menſchen und in ihm, aber keineswegs eine in ihm unvermittelte. Es ſind nämlich durchaus nicht gleichbedeutende Sätze, einmal: Gott wirkt auf die Seele des Menſchen nicht unmittelbar, d. h. nicht anders als durch Mittelurſachen, — was unbedingt falſch iſt, — und fürs andre; Gott wirkt auf die Seele des Menſchen und in ihr nicht ohne Vermittelung, d. h. nicht ohne einen ausdrücklichen Anknüpfungspunkt in ihr ſelbſt und ihrer eignen Wirkſamkeit, nicht ohne ſich ausdrücklich an eine beſtimmte eigne Receptivität für ſeine Einwirkung in ihr zu wenden, — was unbedingt richtig iſt. Dieß letztere heißt eben nur: Gott wirkt nicht magiſch auf den Menſchen. Ohne den Dazwiſchentritt eines ſolchen äußeren Vermittelungsmittels wie die Manifeſtation würde die Inſpiration allerdings ein magiſcher Hergang ſein. Weshalb denn eine Inſpiration ohne irgend eine Beziehung auf eine göttliche Manifeſtation ein Unding iſt und unmöglich. Die Inſpiration modifizirt ſich verſchiedentlich jenachdem ſie in dem Menſchen die Erkenntniß, welche ſie ihm übernatürlich mittheilt, entweder unter der individuellen Form oder unter der univerſellen erzeugt, entweder als Ahnung oder als Wiſſen (Gedanke), jenachdem der Inſpirirte entweder Seher (§. 241.) iſt oder Prophet (§. 242.). Im erſteren Falle vollzieht ſie ſich, wegen des unauflöslichen Zuſammenhangs zwiſchen Ahnen und Anſchauen (§. 223.) und hier näher Andächtigſein und Contempliren (§. 241.), als Viſion. Im andern Falle berührt Gott, nämlich mittelſt ſeiner (geiſtigen) Natur (wie wir zu ſagen pflegen, durch

seinen Geist,), die Claviatur der menschlichen Seele unmittelbar (oder immerhin auch unter Vermittelung bereits vollendeter kreatürlicher Geister) in der Weise, daß er aus der Gesammtmasse der in ihr wirklich vorhandenen Begriffe und Vorstellungen mehrere unter einander in eine solche Verbindung setzt, daß aus ihrer Verknüpfung ein wesentlich neuer Gedanke hervorspringt, so daß das Individuum sich dessen bestimmt bewußt ist, diesen neuen Gedanken nicht selbst erzeugt, d. h. die Gedankencombination, auf welcher er genetisch beruht, nicht selbstbewußter und selbstthätigerweise vollzogen zu haben, wohl aber dieselbe nachzuconstruiren und so die neue Entdeckung sich ausdrücklich zu bewähren vermag. Diese letztere Form der Inspiration, welche der Natur der Sache zufolge die wichtigere ist, namentlich in ihrem bestimmten Verhältniß zur göttlichen Offenbarung, fällt unter den allgemein anerkannten generischen Begriff der genialen Conception. Vgl. §. 647. Die Thatsachen, von denen er ursprünglich abgezogen ist, betrachtet selbst der nüchterne Reinhard als unantastbare. Er macht (Christl. Moral, IV, S. 282 f.) darauf aufmerksam, wie „aus der unergründlichen Tiefe" des menschlichen Geistes „oft Wirkungen hervorkommen, die er selbst mit Erstaunen betrachtet, wenn er sie gleich für sein eignes Werk erkennen muß" (dieß letztere müssen wir freilich in Abrede stellen). „So wird z. B." — setzt er hinzu — „Jeder, der sich selbst beobachtet hat, gestehen müssen, daß er zu seinen glücklichsten Einfällen, zu seinen wichtigsten Gedanken, zu den Entdeckungen, die er etwa gemacht, zu den neuen Wahrheiten, die er gefunden hat, gekommen ist, ohne zu wissen wie, und daß sie ihm wie durch Eingebung zutheil worden sind. In dem Zustande, welchen man Begeisterung nennt, und der im höchsten Grade bei „Dichtern vorzukommen pflegt, entsteht alles auf diese Art, und erscheint als das Werk einer höheren Einsprache." Die Inspiration ist weit häufiger als wir anzunehmen gewohnt sind.

§. 539. Beide, Manifestationen und Inspirationen fordern sich gegenseitig schlechthin, und bilden eben in ihrer unauflöslichen Einheit die Offenbarung. Sie sind nur verschiedene Seiten der-

ſelben. Die Manifeſtation iſt ihre äußere und objective Seite, die Inſpiration ihre innere und ſubjective.

Anm. Vgl. auch Nitzſch, Syſt. d. chr. Lehre, S. 71 f.

§. 540. Unmittelbar ihrem Begriff als ſchöpferiſcher Act Gottes (ſ. oben §. 535.) zufolge iſt die Offenbarung eine übernatürliche oder (wie man richtiger ſagen ſollte,) überkreatürliche, d. h. nicht das bloße Erzeugniß der eignen Entwickelung der Kreatur rein aus ſich ſelbſt heraus. Wodurch ſie ſich characteriſtiſch als übernatürlich beurkundet, iſt das Wunder, hier noch im weiteſten Sinne des Worts, in welchem es mit der übernatürlichen Erſcheinung überhaupt gleichbedeutend iſt. Das Wunder iſt der unabtrennliche Begleiter jedes eigentlich ſchöpferiſchen Acts Gottes (ſ. oben §. 49.). Denn es iſt eben weſentlich das Hervortreten des abſoluten Acts, welcher in der ſchöpferiſchen Wirkſamkeit Gottes ihrem Begriff zufolge mitgeſetzt iſt (ebendaſ.). Und, eben einfach dieß iſt der Begriff deſſelben, das es die Wirkung eines abſoluten, d. h. ſchlechthin unvermittelten Acts Gottes iſt, eines Acts, in welchem Denken und Setzen ſchlechthin und ſomit auch ſchlechthin unmittelbar in Einem ſind. In dieſem ſeinem Begriff liegt es daher unmittelbar, daß es ſchlechthin unerklärbar iſt. Denn es iſt eine ſchlechthin ohne die Dazwiſchenkunft irgend einer Vermittelung gewirkte Wirkung; erklären aber heißt immer nur die Vermittelungen aufweiſen zwiſchen dem zu erklärenden Datum und ſeiner Cauſalität. Als Wirkung eines ſchlechthin unvermittelten Acts Gottes iſt es auch von ihm in der Kreatur ohne irgend eine Vermittelung (ohne irgend einen vermittelnden Dienſt) dieſer gewirkt*). Es iſt deshalb ſchon durch den Begriff ſelbſt ausgeſchloſſen, daß der Hergang bei ihm anſchaubar und vorſtellbar ſein könne**). Es gibt ja bei dem Wunder ſeinem Begriff gemäß eben gar keinen Hergang. Anſchaubar und vorſtellbar kann bei ihm ſchlechterdings ſonſt nichts ſein als die Wirkung. Ebenſo wenig kann aber auch

*) „Das Wunder als Wunder wirkt Gott ohne die Welt". J. Müller, Chr. Lehre v. d. Sünde, II, S. 232 f.

**) Und doch wird dieſe Anſchaubarkeit und Vorſtellbarkeit oft grade als Bedingung der Anerkennung des Wunders gefordert.

racter betrachtet,) heilig vergeistigt ist, eben so weit ist es auch jedesmal schlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, so daß es in dem zweiten Adam während seiner ganzen Lebensentwickelung keinen einzigen Punkt persönlichen Seins gibt, der außerhalb der realen Einheit mit Gott stände; aber sein Sein entwickelt sich als persönliches naturgemäß nur allmälig, und eben deshalb vollzieht sich die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reale Vereinigung mit Gott — welches beides schlechthin coincidirt — auch nur allmälig. In dieser Allmäligkeit jedoch auf schlechthin stätige Weise. Gottes, dessen Wirksamkeit in seinem Verhältniß zum zweiten Adam stätig darauf gerichtet ist, sich in ihm immer vollständiger hineinzuwohnen, tritt auf Seiten dieses in keinem Punkte seiner Lebensentwickelung ein hemmender Widerstand entgegen, vielmehr begegnet ihm in jedem eine dem jedesmaligen Maaß jener sich ihm einigenden Wirksamkeit Gottes schlechthin entsprechende und in stätigem Wachsen begriffene Empfänglichkeit und eigne Tendenz auf die Vereinigung mit Gott. Auf absolute Weise oder als schlechthin totale, d. h. als Einheit Gottes mit der absolut vollständigen Totalität des Seins des zweiten Adams überhaupt, so daß jedes Außereinandersein dieses mit jenem schlechthin weggefallen ist, vollzieht sich die Einheit beider erst mit der absoluten Vollendung der persönlichen Entwickelung des zweiten Adams (d. i. des Bestimmtseins seines Seins durch die Persönlichkeit oder des Sittlichbestimmtseins desselben und eben damit zugleich seiner heiligen Vergeistigung.

Anm. Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adams ist gleich wesentlich beides, eine stätige Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen (eben des zweiten Adams), indem auffeiten jedes von beiden die Tendenz seiner Lebensentwickelung gleichmäßig die ist, mit dem andern schlechthin Eins zu werden.

§. 550. Vermöge dieses zwischen Gott und dem zweiten Adam bestehenden Verhältnisses realer Einheit ist das gesammte Leben dieses letzteren wesentlich schon an sich selbst eine schlechthin wesenhafte Offenbarung Gottes. Denn als seine reine Selbstdarstellung ist es ja unmittelbar zugleich auch die Darstellung des

spiration gewirkte göttliche Erleuchtung kann sich ja gar nicht anders darstellen als durch die Weissagung, welche das Wort Gottes ausspricht, und ist ihrem Begriff zufolge wesentlich von ihr begleitet (S. oben §. 242.). Das Wunder im weiteren Sinne (die Weissagung und das Wunder im engeren Sinne in sich begreifend,) ist hiernach in der That das wesentliche Kriterium des Uebernatürlichen oder richtiger Ueberkreatürlichen überhaupt und also namentlich auch der göttlichen Offenbarung. Denn was wir für übernatürlich halten sollen, das muß von der Art seiu, daß es schlechthin unmöglich ist, dasselbe von einer kreatürlichen Causalität und überhaupt von einer andern Causalität herzuleiten als unmittelbar von Gott selbst. In dieser Beziehung kann es nun aber nur Ein absolut unzweideutiges Kennzeichen geben, nämlich, weil der kreatürliche Proceß wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, das offenkundige Fehlen eines Vermittelungsprocesses bei der Entstehung derjenigen thatsächlichen Erscheinung, welche den Character der Uebernatürlichkeit beansprucht. Und dieß ist auch gar nicht etwa ein in sich selbst schwankendes Merkzeichen. Denn wo jener Vermittelungsproceß nicht fehlt, da kann er sich ja auch nie schlechthin verbergen, weil er, als innerhalb der Kreatur statthabend, immer in irgend einem Maaße ein räumlicher und zeitlicher, und mithin auch ein irgendwie sinnlich wahrnehmbarer sain muß. Eben der notorisch nicht kreatürlich vermittelte notorische Erfolg innerhalb der Kreatur ist aber das Wunder (im weiteren Sinne des Worts) oder das Uebernatürliche.

Anm. 1. Das Wunder ist ein Zeugniß von der Wirksamkeit Gottes als einer absoluten, mithin auch von der absoluten Unabhängigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur daseienden Welt. Im Wunder bewährt sich die Allmacht Gottes als absolute. Das eigentliche religiöse Interesse an den Wundern beruht grade darauf, daß sie Beurkundungen des lebendigen und freien Verhältnisses Gottes zu der nach schlechthin festen Gesetzen in sich verlaufenden Welt sind, und somit auch eine Bewahrheitung der wirklichen Transcendanz Gottes über die Welt (seiner Immanenz in ihr unbeschadet) und des Theismus gegenüber von dem Pantheismus. Vgl. auch Hase, Lehrb. d. ev. Dogm., S. 209. (2. A.)

Anm. 2. Das spezifische Analogon des Wunders ist innerhalb des schon hinter uns liegenden irdischen Schöpfungsverlaufs die Entstehung wesentlich neuer Stufen und Formationen der Kreatur (der einzelnen Naturreiche, Geschlechter u. s. w.), welche auch nur als schlechthin plötzlich (aller vorangehenden Vorbereitungen ungeachtet) hervortretend gedacht werden können. Auch in ihr springt die Wirksamkeit Gottes als eine absolute in's Auge (§. 49.). Sie gehört deshalb wesentlich in Eine und dieselbe Kategorie mit dem Wunder. Vgl. auch Twesten, Dogmat., I., S. 351 ff. II., S. 172 ff.

Anm. 3. Der Begriff des Weissagens ist hier im engeren Sinne zu nehmen. Das Weissagen durch Inspiration, von welchem hier allein die Rede ist, fällt allerdings wesentlich unter den oben §. 242. erörterten allgemeinen Begriff des Weissagens; aber es erschöpft ihn für sich allein noch nicht. Keineswegs ist etwa jedes Weissagen ein Weissagen aus Inspiration. Die religiöse Beziehung aber ist in dem Begriffe der Weissagung überhaupt ein durchaus wesentliches Merkmal. S. ebendort. Das Vorhersagen des Zukünftigen ist darin nur ein untergeordnetes Moment, wiewohl nicht grade ein unwesentliches. Denn es liegt ja in der Sache selbst, daß die erleuchtete religiöse Erkenntniß insbesondre auch die richtige Vorausbeurtheilung der zukünftigen Entwickelung der göttlichen Veranstaltungen zur Erlösung der sündigen Welt in sich schließen muß, und vorzugsweise grade durch sie sich bewähren kann. Je weniger das vorausgesagte zukünftige Ereigniß ein bloß zufälliges ist, desto mehr hat die Voraussagung desselben auf den Character der Weissagung Anspruch.

Anm. 4. Durch die Bestimmungen des §. soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß durch schon vollendete kreatürliche Geister (Engel) Erfolge bewirkt werden können und bewirkt werden, die uns als Wunder erscheinen, — auch nicht, daß der bereits in hohem Grade sittlich normal gereifte (d. i. vergeistigte) Mensch schon in diesem seinem sinnlichen Leben aus seinem eignen geistigen Vermögen wunderähnliche Machtwirkungen vollbringen könne; aber alle diese Wirkungen sind

doch keine eigentlichen Wunder, wenn sie auch immerhin für uns den wirklichen Wundern täuschend ähnlich sehn mögen. Von Gott allein durch die Vermittelung vollendeter kreatürlicher Geistwesen gewirkte Erfolge wären zwar an sich nicht eigentliche Wunder, für uns aber würden sie die vollständige Dignität von Wundern haben.

§. 541. Ihrer wesentlichen Uebernaturlichkeit ungeachtet und unbeschadet muß aber die Offenbarung ebenso wesentlich auch eine natürliche Seite an sich haben. Denn sonst könnte sie gar nicht eine geschichtliche sein, kein Handeln Gottes selbst in der menschlichen Geschichte, und gar nicht als Entwickelungsprincip in die Geschichte eingreifen. Sie könnte weder nach rückwärts in der Geschichte haften noch nach vorwärts eine geschichtlich wirksame Potenz werden. Die Offenbarung muß einerseits durch die ihr vorangehende geschichtliche Entwickelung eigenthümlich vorbereitet sein, so daß sie in der Welt bestimmte Anknüpfungspunkte findet, — und andrerseits geht, sobald sie einmal in die Welt eingetreten ist, ihre Tendenz stätig darauf hin, immer vollständiger Natur zu werden, d. h. sich der gegebenen geschichtlichen Factoren zu bemächtigen und sie sich zuzueignen *). Beide Seiten der Offenbarung, die übernatürliche und die natürliche, schließen einander so wenig aus, daß sie vielmehr unauflöslich zusammengehören.

§. 542. Als Offenbarung Gottes ist die göttliche Offenbarung wesentlich unmittelbar zugleich auch eine Offenbarung der göttlichen Norm für das menschliche Handeln, d. h. eine Offenbarung des göttlichen Gesetzes; und wegen ihrer vorhin (§. 536.) angegebenen eigentlichen Abzweckung muß sie auch ausdrücklich und insbesondre als diese auftreten, wodurch sie dann eben bestimmt auf die Erkenntniß der Sünde als solcher hinwirkt. Wenn diese Erkenntniß auf dem bezeichneten Wege in der natürlichen Menschheit gewirkt ist, diese letztere aber infolge des sündigen Hanges nichts desto weniger auch an die so klar als Sünde erkannte Sünde sich hingibt: so ist dieß nun die Steigerung der Sünde zu ihrer höchsten Potenz, und an ihr vollzieht sich dann vollends die volle Erkenntniß der Sünde als solcher, die Erkenntniß derselben als Feindschaft wider Gott.

*) Vgl. Twesten, Dogm. I, S. 356 f.

§. 543. Die andre Bedingung der Schöpfung des zweiten Adams (s. §. 531.) besteht darin, daß in der alten natürlichen Menschheit die Bedingungen einer weltgeschichtlichen erlösenden Wirksamkeit desselben geschichtlich gegeben seien. Näher gehört hierzu zunächst das Vorhandensein eines für die sittliche Einwirkung des zweiten Adams sittlich empfänglichen Lebensgebiets in der natürlichen Menschheit. Der zweite Anfänger des Geschlechts soll nämlich nicht ein schlechthin neues Geschlecht beginnen, sondern das alte natürliche Geschlecht umgebären aus der Materie in den Geist, als das wirksame Princip einer neuen normalen sittlichen Entwickelung. Um nun ein solches sein und als ein solches wirken zu können, muß er der alten natürlichen Menschheit wirklich geschichtlich eingepflanzt werden, mit ihr geschichtlich in einen wirklichen sittlichen Lebenszusammenhang treten; dieß aber ist nur möglich sofern er in ihr Empfänglichkeit vorfindet für die von ihm ausgehenden religiös-sittlichen Einwirkungen. Wenigstens irgend ein bestimmtes, wenn auch noch so kleines, Gebiet muß er in ihr in diesem Sinne für sich empfänglich finden, in welchem er geschichtlich Wurzel schlagen, d. h. sich als Princip einer erlösenden und erneuernden geschichtlichen Entwickelung, und zwar einer sich von diesem ersten Anfangspunkte aus allmälig über das Ganze verbreitenden, dem Geschlecht einverleiben kann. Ohne dieß bricht das neue Stadium der Schöpfung des Menschen mit ihm plötzlich wieder ab, und diese kommt auch durch ihn nicht zu ihrer Vollendung. Diese religiös-sittliche Empfänglichkeit nun kann in concreto nur in dem wirklichen Verlangen nach der Erlösung von der Sünde als solcher bestehn. Die Entstehung eines solchen Verlangens aber ist auch wieder aus der rein natürlichen Entwickelung der sündigen Menschheit als solcher heraus nicht zu begreifen, da diese ja vielmehr ein je länger desto mehr von der Selbstbestimmung ausgehendes Hingegebensein an die Sünde zu ihrem Ergebniß hat (§. 520.). Auch die hier zu fordernde Empfänglichkeit der alten Menschheit für den zweiten Adam ist also wieder nur als eine durch eine schöpferische Wirksamkeit Gottes in ihr gewirkte denkbar. Außer dieser ersten Forderung gehört aber zu der zweiten Bedingung, um die es sich hier handelt, auch noch die andre einer solchen Entwickelung des sittlichen Lebens in der alten natürlichen Menschheit, bei welcher das in ihr von dem zweiten Adam ausgehende neue religiös-sitt-

liche Leben sich als eine nach allen ihren wesentlichen Seiten und Momenten vollständig organisirte Gemeinschaft der Erlösung seine geschichtliche Existenz geben kann. Von diesen beiden Forderungen nun kann die letztere nur durch die göttliche Weltregierung realisirt werden, und die Herbeiführung ihrer Erfüllung muß ein ausdrückliches Augenmerk derselben sein. Was aber die erstere Forderung angeht, so bedarf es für ihre Verwirklichung nicht erst einer neuen besondren göttlichen Wirksamkeit. Es ist für dieselbe schon in der sich offenbarenden Wirksamkeit Gottes gesorgt, die ihrer Natur nach wesentlich zugleich eine Schule der Vorbereitung zur religiös-sittlichen Empfänglichkeit für den im zweiten Adam erscheinenden Erlöser ist. Eben indem sie die Erkenntniß der Sünde als Sünde wirkt, wirkt sie unmittelbar zugleich auch diese Empfänglichkeit. Die Erkenntniß der Sünde als Sünde ist nämlich schon als solche unmittelbar zugleich die Verdammung der Sünde; die Negation derselben durch den Willen. Dieser gegen die Sünde sich richtende Wille erweist sich aber vermöge des natürlichen Sündenverderbens als unwirksam. Und so schließt denn die durch die göttliche Offenbarung bewirkte Erkenntniß der Sünde als Sünde schon an sich selbst nothwendig das Verlangen nach einer Befreiung von ihr, beides von ihrer Schuld und von ihrer Gewalt, mit ein.

Anm. Es bedarf nicht erst der ausdrücklichen Bemerkung, daß die in diesem Hauptstück erörterte geschichtliche Vorbereitung des Erlösers durch Gott thatsächlich vorliegt in der göttlichen Oekonomie des Alten Bundes.

§. 554. Bei der Vollziehung seiner Verbindung mit der alten natürlichen Menschheit liegt in der Aufgabe des zweiten Adams namentlich auch bestimmt die besondre Aufgabe mit, einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen sich und ihr sicher anzuknüpfen, nämlich durch die Gründung einer eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung in ihr. Es gehört ausdrücklich mit zu seinem Beruf, zunächst eine heilige Familie von für seine erlösenden Einwirkungen vorzugsweise empfänglichen Individuen um sich zu versammeln, zu behüten und auf bleibende Weise zu stiften, aus der nach und nach ein allgemeines Reich der Erlösung geschichtlich hervorblühen kann. Auf diese lediglich grundlegende Wirksamkeit muß er sich freilich vorläufig beschränken in Ansehung des von ihm zu realisirenden Reichs Gottes, — darauf, vermöge seiner Vereinigung mit der Menschheit in ihrer unbeschränkten Totalität durch unbedingte Liebe sein individuelles menschliches Sein zu einer lebenskräftigen Wurzel vollzubereiten, aus der mittelst eines geschichtlichen Entwickelungsprocesses durch ihn der Organismus einer neuen, von ihm aus der alten natürlich-sinnlichen Menschheit herauserzeugten geistigen Menschheit hervorwachsen kann.

Anm. Auch die Entwickelung der Gemeinschaft der Erlösung oder des Reiches des Erlösers und Gottes geht von der Stiftung einer Familie — aber einer nicht durch die sinnlich natürliche Zeugung hervorgebrachten — aus.

§. 555. Diesem allem zufolge entwickelt sich der zweite Adam in absoluter Einheit beides mit Gott und mit der Menschheit *). In dieser letzteren aber erhält er eben einerseits durch seine sie mit voller Innigkeit ganz und ausnahmslos umfassende Liebe und andrerseits durch seine ausschließlich auf das Substanzielle ihres neuen aus dem Geist wiedergebornen Lebens und der Gemeinschaft dieses Lebens der Erlösung gerichtete, kurz lediglich grundlegende individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. Es wird in der neuen durch ihn aus der Materie in den Geist umgebornen Menschheit der

*) Daß die Persönlichkeit des Erlösers sich in der Einheit mit dem Ganzen des menschlichen Geschlechts entwickelt hat, hebt bekanntlich besonders Conradi als eine eigenthümliche Vollkommenheit desselben hervor. S. Selbstbewußtsein u. Offenb. S. 111 ff. 149.

samkeit Gottes*) also nicht, wie es in der natürlichen Zeugung der Fall ist, kraft einer autonomischen Wirksamkeit der mütterlichen Zeugungsorgane und überhaupt der materiellen oder sinnlichen Natur des Weibes, sondern kraft einer theonomischen. Die den zweiten Adam in dem natürlichen Weibe übernatürlich erzeugende Wirksamkeit Gottes ist, wie jede göttliche Wirksamkeit überhaupt, ein Act der göttlichen Persönlichkeit durch die göttliche Natur.

Anm. Geschichtlich kennen wir diesen zweiten Adam als Jesus, Maria's Sohn von Nazareth.

§. 545. Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde, d. h. von dem natürlichen sündigen Hange wiefern derselbe die Folge der natürlichen Entstehung vermöge der sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft ist (§. 500.). Denn der materielle Mutterschooß des natürlich menschlichen Weibes ist die Quelle einer physischen Verderbniß des aus ihm entspringenden menschlichen Seins nicht als solcher, sondern nur sofern er von dem — in dem Act der natürlichen Zeugung wirksamen — materiellen oder sinnlichen Princip (von der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Triebe) bethätigt (erregt), also autonomisch wirksam ist.

§. 546. In dem sittlich reinsten Kreise der alten natürlichen Menschheit, in den er in's Leben eintritt, unter den entwickelnden Einwirkungen der relativ richtigsten Erziehung wächst der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechts auf, in einem Kreise, in welchem ihm überall das bestimmte Bewußtsein um die Sünde als Sünde und um das göttliche Gesetz, also um die Normalität des Handelns entgegentritt. So ist er bei seiner sittlichen Entwickelung vor einer unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Unwissenheit und Irrthum gesichert. Sich aber jener die Reinheit und Ungestörtheit seiner Entwickelung behütenden Mächte ungeachtet und unter Zerreißung der ihn an sie knüpfenden Bande naturlicher Abhängigkeit kraft seiner eigenen Macht der Selbstbestimmung irgendwie in die Sünde einzulassen, dagegen sichert ihn seine Freiheit von dem sündigen Hange als

*) ἀλλ' ἐκ θεοῦ: Joh. 1, 13.

anerzeugtem (von der Erbsünde) oder die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur. So kann er sich denn in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife entwickeln, indem die vielfachen Mißgriffe seiner Erzieher, die bei ihrer, wenn gleich vergleichungsweise noch so sehr zurücktretenden, Sündigkeit (zumal sie ja auch mit unter dem unvermeidlich theilweise verderblichen Einfluß des eben auch nur relativ richtigen Gemeingeistes in ihrem Lebenskreise stehn,) nicht ausbleiben können, durch die in ihm vonvornherein sich feststellende und je länger desto mehr an Energie gewinnende eigne normale Richtung und Richtung auf die durchgreifende Normalität der sittlichen Entwickelung sofort überwunden werden, und so die Nothwendigkeit einer Störung seiner menschlichen Entwickelung nicht nach sich ziehn können.

§. 547. Mit dem Eintritt der Reife seiner natürlichen (sinnlich organischen) Entwickelung steht daher auch seine Persönlichkeit in schlechthiniger und zwar schlechthin normaler natürlicher Reife, namentlich im Besitz der vollständigen Macht der Selbstbestimmung, in voller Selbstmacht; und von diesem Punkt aus ist ihm somit die reale Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut normalen persönlichen, d. i. religiös-sittlichen Entwickelung gegeben. Es liegt unmittelbar in der gesammten individuellen Lebensrichtung, die er zu diesem Wendepunkt mitbringt, daß diese reale Möglichkeit durch ihn sofort zur Wirklichkeit gemacht wird. Als schlechthin normale ist seine religiös-sittliche Lebensentwickelung wesentlich auch eine schlechthin stätige, und als solche ist sie in jedem Moment eine relativ, d. h. nach Maaßgabe der jedesmal bereits für ihn vorhandenen Bedingungen seiner Entwickelung vollendete.

§. 548. Dem zufolge steht er aber auch in einem schlechthin stätig fortschreitenden Proceß der Vergeistigung, und zwar als einer schlechthin normalen. Sein gesammtes Leben ist ein schlechthin stätig verlaufender Proceß der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes für seine Persönlichkeit. Denn der Lebensproceß des persönlichen Geschöpfs ist ja als der sittliche wesentlich eben ein Vergeistigungsproceß desselben, und es bestimmt

einerseits die Qualität seiner sittlichen Entwickelung die Qualität des in ihm zustande kommenden Geistes und andrerseits das Maaß jener das Maaß von diesem. Nur allmälig aber vollzieht sich in dem zweiten Adam seine Geistwerdung, ihrer absoluten Stätigkeit ungeachtet, nicht etwa in dem Sinne, als ob auch bei ihm das einzelne Handeln seiner sittlichen Unkräftigkeit wegen nicht sofort wirklichen Geist absetzte, sondern unmittelbar nur ein geistartiges Sein, das erst durch wiederholtes Handeln zu wirklichem Geist abgeklärt und sublimirt werden müßte; im Gegentheil, da bei ihm der Normalität seiner Sittlichkeit wegen in jedem einzelnen Handeln die Function der Persönlichkeit in schlechthin ungeschwächter Energie wirkt, so ist auch das Product seines Handelns jedesmal eine wirkliche absolute Einheit von Gedanke und Dasein, d. h. wirklicher Geist, so daß er nie etwas zweimal zu thun braucht, um es sittlich zu lernen (im weitesten Sinne des Worts). Allein in seiner Vollständigkeit kann der Apparat von geistigen Naturorganen, dessen seine individuelle Persönlichkeit zu ihrem vollen, ihr wahrhaft entsprechenden geistigen Leben bedarf, nur nach und nach zuwege gebracht werden, nämlich nur vermöge der vollständigen Vielheit der in seiner individuellen Persönlichkeit wesentlich angelegten einzelnen sittlichen Acte. Und dieserhalb schreitet auch seine Geistwerdung nur allmälig vorwärts.

§. 549. Wenn der Lebensproceß des zweiten Adams ein Proceß seiner stätig fortschreitenden normalen, d. h. guten und heiligen Vergeistigung ist: so findet eben hiermit in demselben auch eine stätig zunehmende spezifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihm statt. Von dem ersten Momente seines Lebens als eines persönlichen knüpft daher Gott mit ihm ein Verhältniß realer Vereinigung an, um sich mittelst des Processes seiner persönlichen oder sittlichen Entwickelung in continuirlich sich steigernder Annäherung an die absolute Einheit in schlechthin realer Weise in ihn einzuwohnen. Das Maaß der Entwickelung der Persönlichkeit des zweiten Adams ist so wesentlich auch das Maaß der Einwohnung Gottes in ihm. Soweit sein Sein jedesmal wirklich als persönliches entwickelt, mithin auch vergeistigt, und zwar gut und (die sittliche Entwickelung nach ihrem wesentlich religiösen Cha-

racter betrachtet,) heilig vergeistigt ist, eben so weit ist es auch jedesmal schlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, so daß es in dem zweiten Adam während seiner ganzen Lebensentwickelung keinen einzigen Punkt persönlichen Seins gibt, der außerhalb der realen Einheit mit Gott stände; aber sein Sein entwickelt sich als persönliches naturgemäß nur allmälig, und eben deshalb vollzieht sich die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reale Vereinigung mit Gott — welches beides schlechthin coincidirt — auch nur allmälig. In dieser Allmäligkeit jedoch auf schlechthin stätige Weise. Gottes, dessen Wirksamkeit in seinem Verhältniß zum zweiten Adam stätig darauf gerichtet ist, sich in ihm immer vollständiger hineinzuwohnen, tritt auf Seiten dieses in keinem Punkte seiner Lebensentwickelung ein hemmender Widerstand entgegen, vielmehr begegnet ihm in jedem eine dem jedesmaligen Maaß jener sich ihm einigenden Wirksamkeit Gottes schlechthin entsprechende und in stätigem Wachsen begriffene Empfänglichkeit und eigne Tendenz auf die Vereinigung mit Gott. Auf absolute Weise oder als schlechthin totale, d. h. als Einheit Gottes mit der absolut vollständigen Totalität des Seins des zweiten Adams überhaupt, so daß jedes Außereinandersein dieses mit jenem schlechthin weggefallen ist, vollzieht sich die Einheit beider erst mit der absoluten Vollendung der persönlichen Entwickelung des zweiten Adams (d. i. des Bestimmtseins seines Seins durch die Persönlichkeit oder des Sittlichbestimmtseins desselben und eben damit zugleich seiner heiligen Vergeistigung.

Anm. Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adams ist gleich wesentlich beides, eine stätige Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen (eben des zweiten Adams), indem auffeiten jedes von beiden die Tendenz seiner Lebensentwickelung gleichmäßig die ist, mit dem andern schlechthin Eins zu werden.

§. 550. Vermöge dieses zwischen Gott und dem zweiten Adam bestehenden Verhältnisses realer Einheit ist das gesammte Leben dieses letzteren wesentlich schon an sich selbst eine schlechthin wesenhafte Offenbarung Gottes. Denn als seine reine Selbstdarstellung ist es ja unmittelbar zugleich auch die Darstellung des

ihm realiter einwohnenden Gottes.*) Mit seiner eignen persönlichen Vollendung, d. h. mit der absoluten Vollziehung seines Einheitsverhältnisses mit Gott oder mit der absoluten Realisirung des Gottmenschen in ihm vollendet sich auch die in ihm und durch ihn statthabende volle Gottesoffenbarung abschließlich. Wie die göttliche Offenbarung den Eintritt des zweiten Adams in die Welt vorbereiten muß, so kann sie sich erst in ihm und durch ihn selbst schlechthin vollenden. Denn für den Menschen ist allein der Mensch selbst das wirkliche adäquate Medium der Offenbarung Gottes. Wenn so die Gott offenbarende Wirksamkeit des zweiten Adams sein ganzes Leben umfaßt, dermaßen, daß es für ihn einer besondern Wirksamkeit, um Gott der Welt vollkommen zu offenbaren und die Offenbarung Gottes an sie schlechthin zu vollenden, gar nicht bedarf: so ist sie nichts desto weniger diejenige Seite seiner erlösenden Wirksamkeit, welche der Natur der Sache nach am frühsten hervortritt, und mit welcher allein er unmittelbar anheben kann, indem die volle Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in der sündigen Menschheit die Bedingung jeder anderweiten erlösenden Einwirkung auf sie ist.

§. 551. Der eigentliche Lebensberuf, welcher sich dem zweiten Adam stellt, ist der Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit zu werden, also die Erlösung derselben von der Sünde zu bewirken, d. h. die Aufhebung der Gewalt der Sünde über sie und hiermit der Sünde selbst in ihr. Diese Erlösung der Menschheit von der Sünde nun kann nur durch die Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft der Menschheit mit Gott bewirkt werden. Denn bei Gott allein wohnt die Macht über die Sünde, welche in dem Menschen, wie sie in ihm hervorbricht, auch sofort die Gewalt über ihn gewinnt**) (§. 497.); und nur kraft Gottes kann mithin die Menschheit sie überwinden. Ihre Gemeinschaft mit Gott ist aber eben durch die Sünde zerrissen, und so ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Adams die, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen. Nur von der Seite ihres Verhältnisses zu Gott,

*) Joh. 1, 14.

**) Joh. 8, 34.

nur von der religiösen Seite her kann er mithin das Erlösungswerk in Bewegung setzen. Seine Aufgabe stellt sich dahin, der Mittler*) zwischen der sündigen Menschheit und Gott zu werden, nämlich dadurch, daß er selbst mit beiden in absolute Gemeinschaft und Einheit tritt**), und so durch sich zwischen beiden Theilen einen wirklichen Lebenszusammenhang anknüpft. Nach der einen Seite hin ist es also seine Aufgabe, seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlechthin reale Menschwerdung Gottes zustande kommen zu lassen, — und dieß ist seine religiöse Aufgabe, — nach der andern Seite hin, ebenso sich mit der Menschheit durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen mittelst der unbedingten Liebe zu ihr, mittelst der unbedingten Widmung des eignen Lebens für ihre Interessen (nämlich eben für ihre Erlösung), ohne irgend welchen Rückhalt, also sich einzig und allein dem Zweck der Menschheit hinzugeben, ohne sich irgend einen besondern Zweck für sich selbst zu setzen, — und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Soll er nach beiden Seiten hin seine Gemeinschaft wirklich auf absolute Weise vollziehn, so kommt es darauf an, daß seine Hingebung einerseits an Gott und andrerseits an die Menschheit ihre absolute Intensität erreiche; dieß aber kann sie nur in der schlechthin vollständigen Hingabe seines Eigenthums (§. 218.), mithin seines sinnlichen Lebens selbst, beides an Gott und an die Menschheit, also in seiner schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit (§. 254.) die deshalb ausdrücklich mit in seinem Beruf liegt. Beide Seiten seiner Lebensaufgabe aber, die religiöse und die sittliche, müssen für ihn schlechthin congruiren; denn dieß ist die Bedingung der Normalität. Diese Congruenz kann aber auch gar nicht fehlen, sofern ja beide Seiten der Lebensaufgabe des zweiten Adams, die religiöse und die sittliche, seine absolute Selbstaufopferung fordern, also jede von beiden die vollständige Gesammtheit seiner persönlichen Functionen für sich in Anspruch nimmt.

§. 552. Was so die Lebensaufgabe des zweiten Adams ist, dieß zu vollbringen, wird er auch unmittelbar durch seine Stellung

*) 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. C. 12, 24.

**) Joh. 17.

in der Welt und die Art und Weise, wie sich sein Verhältniß zu ihr mit sittlicher Nothwendigkeit gestaltet veranlaßt und aufgefordert. Was sich ihm der sündigen Welt gegenüber unmittelbar als sittliche Forderung stellt ist nämlich einerseits, ihr Gott, mit dem er in stätig mehr und mehr sich vollendender Gemeinschaft steht, vollständig zu bezeugen, und andrerseits die Sünde in ihr, wo sie ihm auch immer begegne, unbedingt strafend zu negiren, und unbedingt Zeugniß gegen sie abzulegen, — und dieses beides coincidirt der Natur der Sache nach schlechthin. Dieß beides aber ist augenscheinlich die unumgängliche Bedingung, unter der allein einerseits seine Gemeinschaft mit Gott bestehen und andrerseits seine Liebe zu dem menschlichen Geschlecht eine wahre sein und sich wirksam bethätigen kann. Weshalb denn auch dieses beides für ihn unbedingtes Gebot Gottes und unbedingte sittliche Forderung ist. Diese Stellung, die er gegen die sündige Welt einzunehmen hat, muß aber unvermeidlich für ihn die ausgesprochenste Feindschaft dieser nach sich ziehn. Indem er in einer Welt, in der die Sünde zur vollen Höhe ihrer Entwicklung und Herrschaft gediehen ist, mit seiner Wirksamkeit unbedingt auf die unbedingte Aufhebung dieser ihrer Sünde gerichtet ist, muß er ihren ganzen Widerstand gegen sich aufreizen, und mit ihr in einen absoluten Kampf gerathen. In diesem muß dann seine Liebe zur Menschheit freilich ihre höchste Intensität erreichen, wenn er sie ungeschwächt festhält, alles des Hasses ungeachtet, mit welchem sie ihm vergolten wird. Dieser Kampf mit der Welt, in welchen er unvermeidlich hineingeräth, ist wesentlich zugleich ein Kampf mit dem Reich der Finsterniß, welches ja infolge der menschlichen Sünde mit der Menschenwelt in einem realen Zusammenhang steht, und mit seinen Einwirkungen in dieselbe hineinreicht (§. 519.). Auch in das Reich, welches der Satan in dieser irdischen Welt hat, ist ja der zweite Adam mit hineingestellt, indem er sich zum Erlöser vorbereiten soll, und so steht denn auch er im Bereich der Einwirkungen der Dämonen und ihres Fürsten, und ist den satanischen Anfechtungen ausgesetzt. Es gehört dieß wesentlich mit zu den Bedingungen des natürlich-menschlichen Seins, in die er eintreten, zu dem natürlich-menschlichen Schicksal, das er auf sich nehmen muß, um es zu überwinden. Auch nach dieser besondern Seite muß er desselben Herr werden, wenn er der Erlöser der sündigen Menschheit werden will.

Nur wenn er für seine Person auch die in den teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufs zu durchbrechen, nur wenn er auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag und auch ihm gewachsen ist,*) kann er dazu angethan sein, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit zu bewirken, nur dann also ist er zum Erlöser qualifizirt. Zum Erlöser kann er überhaupt nur unter der Bedingung tüchtig sein, daß er diesen gesammten Kampf, in welchen er mit der sündigen Welt verwickelt wird, unbedingt siegreich besteht, ohne irgendwie loszulassen von dem Gebot des unbedingten Gehorsams gegen seinen über sein Geschick verfügenden Gott und der unbedingten Selbsthingebung an die zu erlösende Menschheit. Dieß aber kann er nur, wenn er der ihn unbedingt bekämpfenden Welt schlechthin frei auch sein sinnliches Leben hingibt zum Zeugniß für Gott und Seine Ehre und aus Liebe zu seinem Geschlecht, dessen Rettung aus dem Verderben der Sünde allein bei ihm steht.

Anm. Die religiös-sittliche Entwicklung ist überhaupt wesentlich wie von der einen Seite durch die eigne Selbstbestimmung des Individuums so von der andern Seite durch seine geschichtliche Stellung, d. h. theils durch die Gesammtheit der von ihm auf seine Außenwelt gerichteten Handlungen, d. h. sein Lebenswerk, theils durch die Gesammtheit der Einwirkungen, welche es von seiner Außenwelt her erfährt, d. h. sein Geschick oder (aus dem religiösen Gesichtspunkt angesehen,) seine Führung — vermittelt und bedingt. Die Normalität seiner Entwickelung vorausgesetzt, ist das Maaß der Größe seines Lebenswerks und der Intensität seines Schicksals zugleich das Maaß der Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner guten und heiligen Vergeistigung, überhaupt seiner religiös-sittlichen Vollendung, so daß unter jener Voraussetzung bei dem absolut großen Lebenswerk mit dem Ablauf des absolut intensiven menschlichen Schicksals unmittelbar auch die Vollendung der persönlichen oder religiös-sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens, und somit zugleich seiner guten und heiligen Vergeistigung gegeben ist. Was nun den zweiten

*) Joh. 14, 30. C. 16, 11.

Adam angeht, so ist augenscheinlich sein Lebenswerk, die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk, über welches hinaus ein größeres sich schlechterdings nicht denken läßt, und sein Schicksal das schlechthin intensive oder das schlechthin tragische. Insbesondere muß bei dem bestimmten Hinblick auf den geschichtlichen zweiten Adam, auf Jesum, sein Lebenswerk als das dankbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste menschliche Lebenswerk anerkannt werden, und seine Lebensführung als die im eminentesten Sinne des Worts tragische, als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende, überhaupt sein Leben als das intensivste und vollgehaltigste menschliche Leben, welches die Geschichte kennt. Es sind demnach für den zweiten Adam seinem Begriff selbst zufolge, seinem schlechthin vollständigen sittlichen Vermögen (Tugend) zur vollendeten Entwickelung seiner Persönlichkeit schlechthin entsprechend, auch die äußeren Bedingungen einer solchen schlechthin vollständig gegeben in seiner geschichtlichen Stellung. Die Vollendung seiner Lebenskatastrophe ist nothwendig seine unbedingte Selbstaufopferung, die unbedingte, d. h. unbedingt freie Hingabe seines sinnlichen Lebens in den Tod im Kampfe mit der Sünde der Welt; und dieser sein schlechthin freier Tod ist wesentlich zugleich die absolute Vollendung seiner menschlich-persönlichen oder religiös-sittlichen Lebensentwickelung, und mithin auch seiner absolut guten und heiligen Vergeistigung.

§. 553. Diesem Kampf mit der Sünde der Welt, durch welchen eben er dieselbe überwindet, so wie das in ihm miteingeschlossene Leiden und Sterben besteht und erduldet der zweite Adam nicht für sich selbst oder um sein selbst willen, da er ja für seine Person völlig frei ist von der Sünde, sondern er besteht und erduldet dieß alles lediglich um der sündigen Menschheit willen, um für sie die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also für sie und statt ihrer, die den Kampf wider die Sünde nicht zum Siege hinauszuführen vermag, oder als ihr Stellvertreter.

§. 554. Bei der Vollziehung seiner Verbindung mit der alten natürlichen Menschheit liegt in der Aufgabe des zweiten Adams namentlich auch bestimmt die besondre Aufgabe mit, einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen sich und ihr sicher anzuknüpfen, nämlich durch die Gründung einer eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung in ihr. Es gehört ausdrücklich mit zu seinem Beruf, zunächst eine heilige Familie von für seine erlösenden Einwirkungen vorzugsweise empfänglichen Individuen um sich zu versammeln, zu behüten und auf bleibende Weise zu stiften, aus der nach und nach ein allgemeines Reich der Erlösung geschichtlich hervorblühen kann. Auf diese lediglich grundlegende Wirksamkeit muß er sich freilich vorläufig beschränken in Ansehung des von ihm zu realisirenden Reichs Gottes, — darauf, vermöge seiner Vereinigung mit der Menschheit in ihrer unbeschränkten Totalität durch unbedingte Liebe sein individuelles menschliches Sein zu einer lebenskräftigen Wurzel vollzubereiten, aus der mittelst eines geschichtlichen Entwickelungsprocesses durch ihn der Organismus einer neuen, von ihm aus der alten natürlich-sinnlichen Menschheit herauserzeugten geistigen Menschheit hervorwachsen kann.

Anm. Auch die Entwickelung der Gemeinschaft der Erlösung oder des Reiches des Erlösers und Gottes geht von der Stiftung einer Familie — aber einer nicht durch die sinnlich natürliche Zeugung hervorgebrachten — aus.

§. 555. Diesem allem zufolge entwickelt sich der zweite Adam in absoluter Einheit beides mit Gott und mit der Menschheit *). In dieser letzteren aber erhält er eben einerseits durch seine sie mit voller Innigkeit ganz und ausnahmslos umfassende Liebe und andrerseits durch seine ausschließlich auf das Substanzielle ihres neuen aus dem Geist wiedergebornen Lebens und der Gemeinschaft dieses Lebens der Erlösung gerichtete, kurz lediglich grundlegende individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. Es wird in der neuen durch ihn aus der Materie in den Geist umgebornen Menschheit der

*) Daß die Persönlichkeit des Erlösers sich in der Einheit mit dem Ganzen des menschlichen Geschlechts entwickelt hat, hebt bekanntlich besonders Conradi als eine eigenthümliche Vollkommenheit desselben hervor. S. Selbstbewußtsein u. Offenb. S. 111 ff. 149.

principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, in welchem ſchon die ganze Fülle des Beſonderen, aber noch unentfaltet, als in Einem geſetzt iſt und verſchloſſen liegt, — der innerſte allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles beſondre Leben quillt, und in den alles ſich wieder zurückergießt, — das mächtige Herz, in dem das Leben des Ganzen pulſirt, und aus dem es ſich in alle einzelnen Glieder verbreitet, — mit Einem Worte das Haupt, d. h. das Centralindividuum der neuen geiſtigen Menſchheit.

§. 556. Wie für jedes menſchliche Individuum überhaupt der Geſammtverlauf der Entwickelung ſeiner Perſönlichkeit weſentlich in zwei Hauptſtadien zerfällt, von denen das erſtere die Entfaltung ſeiner Perſönlichkeit zum klaren und ſichren Bewußtſein um ſeinen individuellen Lebensberuf und zur entſchiedenen Entſchließung für denſelben und Ergreifung deſſelben umfaßt, und das normalerweiſe mit dem Eintritt der natürlichen Reife zuſammenfällt, das andre aber die Entwickelung derſelben durch die Geſammtheit ſeiner behufs der Realiſirung dieſes Berufs auf ſeine Auſſenwelt gerichteten Functionen begreift: ſo iſt es auch bei dem zweiten Adam. Den großen Wendepunkt, welcher ſein ſinnlich menſchliches Leben in dieſe beiden Hälften ſcheidet, bildet der abſolute Abſchluß ſeines Bewußtſeins um ſeinen Beruf, der Erlöſer der ſündigen Menſchheit zu werden, und zwar vermöge ſeiner ſchlechthinigen realen Vereinigung einerſeits mit Gott (oder vermöge der realen Menſchwerdung Gottes in ihm) und andrerſeits mit der Menſchheit in ihrer Totalität (durch die Liebe), und ſeines Entſchluſſes, dieſen Beruf über ſich zu nehmen. Von dieſem Wendepunkte an iſt für den zweiten Adam ſeine ſittliche Aufgabe nach der einen Seite hin weſentlich die, ſeine Einheit mit Gott beides in ſeinem Selbſtbewußtſein und in ſeiner Selbſtthätigkeit, ſchlechthin feſtzuhalten. Eines beſtimmten ſittlichen Acts bedarf es nämlich in dieſer Beziehung auf ſeiner Seite deshalb, weil ja bis zum Abſchluß ſeiner perſönlichen Vollendung hin ſeine Einheit mit Gott eine noch nicht ſchlechthin vollzogene iſt. Dieſer Act ſelbſt aber iſt weſentlich ein Glaubensact*), der jedoch in ſtätigem Uebergange in ein eigentliches Wiſſen begriffen iſt**). Von der einen

*) Hebr. 12, 2.
**) 13, 3.

Seite her wird demnach freilich dieser Glaubensact für den zweiten Adam immer leichter, nämlich in demselben Maaße, in welchem sich die Einwohnung Gottes in ihm immer vollständiger realisirt; allein von einer andern Seite her wird er für ihn auch je länger desto schwieriger, je tragischer nämlich und je mehr dem äußeren Anschein nach seinem Erlöserberuf widersprechend sein Schicksal sich nothwendig entwickelt. Nach der andern Seite hin ist von eben jenem Wendepunkt an seine sittliche Aufgabe wesentlich die, schlechthin nicht zu lassen von seiner Einheit mit der Menschheit in der Liebe, was ihn gleichfalls eine sittliche Arbeit kostet, sofern auf der einen Seite diese seine Liebe vor der Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit ihre absolute Intensität noch nicht erreicht haben kann, auf der andern Seite aber der continuirlich sich steigernde Haß der Welt gegen ihn sie je länger desto schwieriger macht. Auf absolute Weise löst er beide Aufgaben in Einem durch seine schlechthin freie Selbsthingabe in den Tod, und ebendamit erreicht er in diesem seine absolute persönliche oder religiös-sittliche Vollendung.

Anm. Der Wendepunkt, von welchem im §. die Rede ist, coincidirt bei dem geschichtlichen zweiten Adam, bei Jesus mit seiner Taufe.

§. 557. Indem mit der freien Lebensaufopferung des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch seine absolute religiös-sittliche Vollendung, d. i. seine absolute heilige Vergeistigung gegeben ist: so tritt mit seinem Sterben unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung der realen Vereinigung Gottes mit ihm oder der Menschwerdung Gottes in ihm ein. Von diesem Moment der Vollendung des zweiten Adams an ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben, und er schlechthin Gott. Er ist wahrer Gott; denn der in ihm ist und in dem er ist, ist Gott selbst, nämlich seinem actuellen Sein nach oder als Geist; — und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott; denn sein Sein ist nunmehr schlechthin, d. h. extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h.

in der absoluten Explicirtheit seiner besondren Bestimmtheiten, in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig als er überhaupt in die irdisch-persönliche oder die menschliche Kreatur ihrem Begriff zufolge mit seinem actuellen Sein oder als Geist einzugehn vermag.

§. 558. Die Menschwerdung Gottes in dem zweiten Adam ist wesentlich eine Menschwerdung beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur in ihm. Der Proceß der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ist nämlich überhaupt wesentlich beides, Entwickelung seiner Persönlichkeit und Entwickelung seines Naturorganismus oder beseelten Leibes (an dem eben seine Persönlichkeit ihren Organismus hat). Die Vergeistigung seiner Persönlichkeit ist in concreto wesentlich eben die Vergeistigung seines vonvornherein materiellen Naturorganismus, das Zustandekommen eines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes desselben. Eben in seinem geistigen Naturorganismus hat seine Persönlichkeit als geistige in concreto ihr reales Sein. Somit ist denn mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams beides schlechthin zustande gekommen, nicht nur eine schlechthin vollendete schlechthin normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Persönlichkeit, sondern auch, und zwar als die wesentliche causale Basis dieser, eine schlechthin vollendete schlechthin normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Persönlichkeit Natur oder beseelte Leiblichkeit. Der Naturorganismus oder der beseelte Leib des zweiten Adams ist im Vollendungsmomente der sittlichen Entwickelung desselben realer heiliger (heilig-guter Geist *) und auf diesem Punkte der Schöpfung der irdischen Weltsphäre der einzige wirkliche heilige Geist, der heilige Geist κατ' ἐξοχήν. Demnach ist in dem vollendeten zweiten Adam für beide, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit die reale Möglichkeit eingetreten, sich in ihm kosmisches Sein zu geben, und diese Möglichkeit wird dem Begriff des göttlichen Schaffens zufolge unmittelbar zugleich Wirklichkeit. Der gesammte Lebensproceß des zweiten Adams war ein stätig fortschreitendes Sich immer inniger und vollständiger einwohnen einerseits der göttlichen Persönlichkeit in seine menschliche Persönlichkeit und andrerseits der göttlichen

*) Joh. 7, 39. Röm. 1, 4.

Natur in seine menschliche Natur; mit seiner Vollendung ist diese Einwohnung beider in ihm wirklich vollendet, die menschliche Persönlichkeit desselben mit der göttlichen und die menschliche Natur desselben mit der göttlichen wirklich schlechthin Eins und umgekehrt. Und da in dem zweiten Adam einerseits seine Natur als nunmehr vollendete, d. h. als gut und heilig geistige durch seine Persönlichkeit gesetzt ist, andrerseits aber diese die nunmehr vollendete, d. h. die gut und heilig geistige ist vermöge jener als ihrer causalen Basis, in welcher wesentlich sie ihr reales Sein hat: so stellt sich in diesem zuerst realisirten und engsten Kreise des irdisch-kosmischen Seins Gottes das Verhältniß zwischen der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit genau eben auf dieselbige Weise, wie es primitiv und ewig in dem Kreise des immanenten Seins der Gottheit besteht.

§. 559. Der Moment der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams, wie er wesentlich zugleich der Moment der Vollendung, gleich viel wie man es ausdrücke, seiner Gottwerdung oder der Menschwerdung Gottes in ihm ist, ebenso ist er schon als solcher unmittelbar zugleich auch der Moment seines Ablebens, gleich sehr einerseits deshalb, weil er der Moment seiner vollendeten Vergeistigung, mithin Entmaterialisirung ist, und andrerseits deshalb, weil die Vollendung der Einwohnung Gottes in ihm nothwendig unmittelbar zugleich die vollendete Aufhebung jeder Beschränkung an der Form seines Seins ist. Der ihm nunmehr schlechthin einwohnende Gott muß unmittelbar alle Schranken seines Seins zersprengen, d. h. da nur die Materie das Beschränkende ist, jede materielle Bestimmtheit desselben. Oder vielmehr: nur darum kann ihm Gott jetzt schlechthin einwohnen, weil vermöge seiner vollendeten Vergeistigung an ihm jede beschränkende materielle Bestimmtheit aufgehoben ist. Eben vermöge dieser seiner jetzt schlechthin vollendeten Vergeistigung ist aber sein Ableben wesentlich unmittelbar zugleich seine Auferstehung. (Vgl. oben §. 105.). Indem er seinen alten materiellen Naturorganismus ablebt, ist seine Persönlichkeit schon vollständig mit einem in sich vollendeten neuen rein geistigen beseelten Leibe angethan, und sein Ableben so unmittelbar zugleich ein Wiederaufleben zu einer höheren Form des Lebens.

§. 560. Hiernach ist aber das Ableben des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Als wirklicher und reiner Geist ist er aus dem sinnlichen (materiellen) in das übersinnliche (übermaterielle) kosmische Sein erhoben, und weil aller Materialität, auch allen Schranken entnommen. Vermöge seiner realen absoluten Einheit mit der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur aber ist er ausdrücklich mitaufgenommen in die Form des kosmischen Seins Gottes selbst, und theilt diese, d. i. den Himmel (§. 468.). Sein Ableben ist somit unmittelbar zugleich seine Erhebung in den göttlichen Zustand des kosmischen Seins, seine Erhöhung in den Himmel.

Anm. Hiernach identifiziren wir die Auferstehung und die Erhöhung des zweiten Adams schlechthin und unmittelbar, wie in Ansehung des geschichtlichen zweiten Adams, Jesu, in dem Evangelium Johannis in den Abschiedsreden dasselbe geschieht und insbesondre auch C. 20, 17. Damit sind wir aber weit entfernt davon, die Thatsächlichkeit der nach der evangelischen Geschichte zwischen seine Auferstehung und seine Himmelfahrt fallenden sinnlichen Erscheinungen irgendwie in Zweifel zu ziehn. Es kommt nur auf die richtige Ansicht von diesen Thatsachen an, auf die man völlig unabhängig von diesen Voraussetzungen hingedrängt wird. Bei ihr gleicht sich der scheinbare Widerspruch mit unsern Sätzen vollkommen aus. Die Schwierigkeiten sind wohl jetzt als anerkannt zu betrachten (nachdem sie schon Strauß auf im Wesentlichen unwiderlegliche Weise hervorgehoben hat,) welchen die neutestamentlichen Berichte von jenen Erscheinungen Jesu insofern unterliegen, als die einzelnen Data, welche sie an die Hand geben, nothwendig auf zwei ganz entgegengesetzte und einander ausschließende Vorstellungen von der Beschaffenheit der Leiblichkeit des Auferstandenen führen, und zwar so, daß die scheinbar einander widersprechenden Data nicht etwa unter die verschiedenen Referenten vertheilt sind, sondern bei Einem und demselben Berichterstatter unmittelbar neben einander stehn. Auf der einen Seite scheint nämlich der Auferstandene ein ganz natürlich menschliches Leben zu leben, in einem gewöhnlichen materiellen Leibe, wie er ihn vor dem Kreuzestode an

sich trug; dem gegenüber kommen aber auch wieder genug solche Züge vor, die sich mit der Annahme einer materiellen Leiblichkeit des auferstandenen Jesus nicht zusammen zu reimen und vielmehr unzweideutig auf eine geisterhafte Beschaffenheit seines Zustands und eine blos visionäre Art seines Verkehrs mit seinen Gläubigen hinzudeuten scheinen. Wir sehen nur Eine Lösung dieser räthselhaften Enantiophanie ab, nämlich in der Annahme, daß die Erscheinungen des Auferstandenen Erscheinungen des allerdings schon als reiner Geist — auch dem beseelten Leibe nach — vollendeten Jesus sind, der aber seinen bereits abgelegten, für ihn selbst zwecklos gewordenen, ehemaligen materiellen Leib zu dem Ende nochmals, jedoch nur in lediglich transitorischer Weise, in Besitz nimmt, um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod in den Zustand verherrlichten Lebens mit sinnlich empirischer Evidenz zu überzeugen. Unter dieser Voraussetzung klärt es sich auf, weshalb der erstandene Jesus, ungeachtet er in einem wirklich materiellen Leben erscheint, doch sogar nicht durch die für diesen in dem Wesen der Materie selbst begründeten Beschränkungen gebunden ist, weder durch die räumlichen (Luc. 24, 31. 36. Joh. 20, 19. 26.) noch durch die zeitlichen (Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 26. C. 21, 4). Es ist der in seiner Vollendung schlechthin selbständige reine Geist, der mit der ihm als solchem beiwohnenden unbedingten Macht über die Materie auch den von ihm nur äußerlich an sich genommenen ihm ehemals zugehörigen materiellen Naturorganismus wie einerseits noch einezeitlang in ungestörtem Bestand erhält, so andrerseits über alle durch die Materie ihm gesetzten Schranken sicher hinweghebt. Der als Geist vollendete Jesus scheint während der Zeit, von der hier die Rede ist, seinen ehemaligen materiellen Leib auch immer nur auf einzelne kurze Fristen an sich genommen, dann aber sofort wieder sich seiner entkleidet zu haben. Daher das Vereinzelte seiner Erscheinungen. Da sie lediglich durch einen ökonomischen (im theologischen Sinne des Worts) Zweck motivirt waren, so hörten sie bald völlig auf.

§. 561. Diese Erhöhung des vollendeten zweiten Adams

in den Himmel ist jedoch nicht etwa eine Entfernung desselben von der Erde und eine Auflösung seines organischen Verhältnisses zu der alten natürlichen Menschheit, in deren Schooß er zum wirklichen Gottesmenschen ausgereift ist. Vielmehr ist er durch seine Erhöhung nur zu ihr und zu dieser irdischen Welt überhaupt in ein von allen bisherigen materiellen Schranken freies Verhältniß gesetzt. In seiner absoluten Geistigkeit ist er in seiner Erhöhung auch auf Erden schlechthin gegenwärtig *). Nur ist seine irdische Gegenwärtigkeit als die eines reinen Geistes nothwendig eine sinnlich nicht wahrnehmbare und deshalb für alle noch im materiellen oder sinnlichen Leben stehenden Erdenwesen unsichtbare. In diesem Verhältniß absoluter Selbständigkeit der natürlichen Menschheit gegenüber ist er ihr Herr **) und übt über sie die unbeschränkte Herrschaft aus.

§. 562. Das mit der Vollendung des zweiten Adams eintretende absolute Einssein desselben mit Gott ist eben als solches unmittelbar zugleich ein absolutes Einssein desselben auch mit der gesammten bereits mit Gott schlechthin geeinten übrigen Kreatur, d. h. mit der gesammten bereits vollendeten (persönlichen) Geisterwelt. Und zwar unmittelbar bestimmt mit denjenigen Punkten in dieser, welche seiner besondren organischen Stellung in der Menschheit spezifisch correspondiren, d. i., da er das organische Centralindividuum der Menschheit ist (§. 555.) unmittelbar mit den (unter sich selbst schlechthin in einander seienden) Centralindividuen jener bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur ***). So ist denn der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten (persönlichen) Geisterwelt überhaupt. Grade erst mit dieser unendlichen Erweiterung der Sphäre seines Seins ist für die Menschwerdung Gottes in ihm jede Schranke hinwegfallen. Denn erst hiermit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger doch in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung.

*) Matth. 28, 20.
**) ApG. 2, 36.
***) Col. 1, 15.

§. 563. Die Vollendung des zweiten Adams ist an und für sich noch nicht unmittelbar zugleich die wirkliche Vollendung, gleichviel wie man es ausdrücke, der Schöpfung des Menschen oder der Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Denn durch die (religiös-sittliche) Vollendung eines neuen Anfängers des menschlichen Geschlechts ist an und für sich in dem alten Geschlecht die Sünde noch nicht factisch aufgehoben, und der vollendete zweite Adam ist als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch, sondern nur eine besondre individuelle Formation desselben. Freilich ist er ein in seiner Art durchaus einziges Individuum der Gattung Mensch auf ihrer höheren, ihrem Begriff wahrhaft entsprechenden Potenz. Nämlich das wesentlich principielle Individuum derselben, — dasjenige Individuum, in welchem die Gattung an sich schon mitgesetzt ist, und welches sie deshalb wesentlich vertritt. Er ist Individuum nicht, wie die andern, dadurch, daß er eine nur einseitige und defecte Realisation des menschlichen Wesens ist, sondern dadurch, daß er die Realisation des menschlichen Wesens in der gediegenen Ungeschiedenheit aller seiner besondren Seiten ist*). Die Individualität des zweiten Adams verhält sich zu den Individualitäten der vielen menschlichen Einzelwesen, welche zur vollständigen Erschöpfung der Idee des Menschen oder näher der Menschheit erfordert werden, wie das Centrum zu den übrigen einzelnen Punkten des Kreises. Sie ist die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche diese alle sich unter einander organisiren. Sie enthält vermöge ihrer an sich seienden oder potenziellen und principiellen Allseitigkeit für jede von allen übrigen den ihr spezifisch entsprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt, und ist so der letzte alles zusammenhaltende Ring, in den alle übrigen sich einhängen. Sie bildet für jede von allen übrigen die Basis, auf der allein sie als diese bestimmte besondre Individualität ein sittlich normales Sein haben kann, und knüpft sie alle organisch zusammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller das

*) Vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, S. 261.

(von ihm abstammende) geistige Menschengeschlecht konstituirenden Einzelwesen unter sich zur einheitlichen Totalität Einer großen Gesammtperson zusammen, und in dieser in ihm schlechthin centralisirten Totalität hat dann eben der wirkliche Mensch sein reales Sein. Diese Totalität ist der wahre concrete Mensch. Eine principielle in dem angegebenen Sinne kann der Natur der Sache nach nur eine einzige menschliche Individualität sein. Daß aber grade die des zweiten Adams eine solche ist, dieß beruht in negativer Beziehung darauf, daß sie nicht das Product der Mischung besondrer menschlicher Individualitäten in der natürlichen Erzeugung ist*), in positiver Beziehung aber auf seiner eignen sittlichen That. Nicht schon wie sie die ihm angeborne, die seines noch materiellen Seins ist, ist sie so qualifizirt, sondern wie sie die durch ihn selbst sittlich gesetzte (sein Character, §. 637 ff.), die seines geistigen Seins ist. Sie ist es nämlich infolge davon, daß seine religiös-sittliche Entwickelung schlechthin, d. h. ausschließlich und mit unbeschränkter Intensität auf die allgemeine Substanz des religiös-sittlichen Lebens rein als solche, lediglich auf den centralen Punkt desselben als solchen ausdrücklich gerichtet war (§. 555.), nämlich vermöge der ihm gestellten eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe; weshalb dann auch diese Beschränkung bei ihm eine durchaus normale ist. Eben dieser ihrer durch ihren Begriff selbst geforderten Beschränkung wegen kann es dann aber freilich bei der individuellen (religiösen) Sittlichkeit des zweiten Adams für sich allein noch nicht sein Bewenden behalten, sondern es muß nun auch noch, was implicite bereits in ihr selbst mitliegt, aber — eben ihrem Begriff zufolge — in noch verschlossener Weise, die ganze Fülle der besondren Momente oder Unterschiede der menschlichen (religiösen) Sittlichkeit, auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menschlichen Einzelwesen.

§. 564. Und zwar geschieht dieß durch ihn selbst, so daß potentia in ihm in seiner Vollendung beides schon mitgegeben ist, die vollendete Schöpfung des Menschen und die vollendete

*) Vgl. Lange, Leben Jesu, II, S. 77.

Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Der zweite Adam erschöpft freilich für sich allein den Begriff der Menschheit noch nicht, weil er erst implicite die absolute Realisirung desselben ist; aber er ist die wirklich erschöpfende Causalität der absoluten Realisirung desselben, indem ihm die schlechthin zureichende Kraft und Tendenz einwohnt, die distincte Entfaltung der in ihm noch schlechthin einfach zusammengeschlossenen Unterschiede der Specification des menschlichen Wesens in einer organischen Totalität von individuell differenten menschlichen Einzelwesen zu realisiren. Denn wie er in seiner sittlichen Vollendung schlechthin dazu qualifizirt ist, daß alle Einzelwesen der natürlichen Menschheit ihm organisch angeeiguet werden, so besitzt er auch das schlechthin zureichende Vermögen, sie alle sich selbst anzueignen und mit ihnen einen organischen Lebenszusammenhang einzugehn. Vermöge seiner Erhöhung in den Himmel ist er über jede Schranke, die seiner Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen entgegentreten könnte, hinausgehoben. Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für eine solche Einwirkung hat er aber an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe, d. h. an dem „heiligen Geist" κατ' ἐξοχήν (§. 558.). Der Bereich seiner Wirksamkeit vermöge dieser seiner heilig geistigen Natur auf die natürliche Menschheit ist allerdings insofern in bestimmte Gränzen eingeschlossen, als seine Einwirkung auf die menschlichen Einzelwesen wesentlich dadurch bedingt ist, daß diese sich zu ihm in einem für sie selbst bestimmt vermittelten Verhältniß befinden. Denn ohne dieß wäre seine Einwirkung auf sie in ihnen eine reine Naturwirkung, und gar keine Wirkung in ihrer Persönlichkeit, d. h. eine magische. Allein diese Begränzung des Umfangs seiner Wirksamkeit ist doch nur in einem ganz relativen Sinne eine Beschränkung desselben, da sie ja wesentlich eben kraft seiner stätigen erfolgreichen Wirksamkeit, in stätigen Verschwinden begriffen ist. Denn sie zerfällt genau in demselben Maaße, in welchem der Kreis seiner geschichtlichen Wirkungen sich erweitert. In diesem Verhältniß zu der sündigen natürlichen Menschheit und kraft solcher Machtfülle kann der vollendete zweite Adam ihre einzelnen Glieder entsündigen, sie aus der Materie in den wirklichen Geist, nämlich in den guten und heiligen umgebären, sie hierdurch in seine Gemeinschaft einpflanzen oder sich

aneignen, und so sich selbst in ihnen sein Sein geben, bis auf diesem Wege allmälig aus der alten Menschheit die den Begriff des Menschen erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen an ihn herangezogen und durch ihn, als das allen Einzelnen, sie schlechthin beseelend, einwohnende allgemeine Lebensprincip, in sich vollständig organisch zusammengewachsen ist zu einem schlechthin vollendeten Gesammtorganismus, welcher sein Leib in höherer Potenz und an welchem er selbst in seiner principiellen Individualität das Haupt ist, d. h. das Organ, von welchem die Impulse zu allen Bewegungen ausgehn. So in dem organischen Lebensmittelpunkt der neuen geistigen Menschheit, die er sich selbst aus der Masse der alten natürlichen heraus erbaut oder aus der sinnlichen Wurzel dieser geistig neu hervorwachsen läßt, stehend, hat der zweite Adam, wie der Begriff des Individuums es fordert, in ihr seinen besondren und eigenthümlichen Ort, und nichts desto weniger ist er doch zugleich wesentlich überhaupt in jedem einzelnen Punkte ihres gesammten Organismus, den er auf absolut vollständige Weise durchdringt. Mittelst dieser seiner die Menschheit immer vollständiger sich aneignenden Wirksamkeit bereichert er zugleich, auch noch im Stande seiner Erhöhung, sein eignes menschliches Sein immer mehr. Sein Selbstbewußtsein erfüllt sich mit immer reicherem Gehalt, und seine Selbstthätigkeit entfaltet immer vielseitiger die in ihr liegende Kraftfülle. Und so wird seine Menschheit, dieses geheiligte Gefäß, in welches Gott sich auf absolute Weise eingelebt, auch nach der Erhöhung noch immer geeigneter, die Fülle der Gottheit auch in der vollständigen Ausbreitung ihrer Unterschiede (besondren Momente) in sich aufzunehmen, und seine absolute Einheit mit Gott vollzieht sich je länger desto mehr in einer reicheren Weise *). Erst wenn er solchergestalt die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm auf schlechthin abschließende Weise vollendet, damit aber auch die Schöpfung des Menschen.

*) Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 485.

Anm. 1. Wie es überhaupt das wesentliche Verhältniß des beseelten Leibes (des Organismus) zur Persönlichkeit ist, das Werkzeug (das Organ) zu sein, mittelst dessen sie wirksam wird: so ist dem erhöhten zweiten Adam sein heilig geistiger beseelter Leib, „der heilige Geist" κατ' ἐξοχήν, das Werkzeug oder Organ, vermöge dessen er die für ihn äußeren Objecte erreichen und auf sie einwirken, d. h. in ihnen Veränderungen hervorbringen kann. Der dem zweiten Adam angehörige „heilige Geist" ist seinem Begriff zufolge eine geistige Naturkraft, die als kosmische Potenz mit der absoluten Energie, die dem Geist seinem Begriff gemäß eignet, zu wirken vermag, und kraft der persönlichen Selbstbestimmung des zweiten Adams wirkt, also auch auf die menschlichen Einzelwesen, und zwar unmittelbar auf ihre Natur, mittelst dieser dann aber auch auf ihre Persönlichkeit.

Anm. 2. Indem innerhalb des Bereichs der geschichtlichen Wirksamkeit des zweiten Adams die Impulse zu allen neuen Entwickelungen von diesem ausgehn und alle neuen Erfolge das Product seiner Wirksamkeit sind, so ist auch jede neue wirkliche Errungenschaft innerhalb seines Reiches principiell in ihm vorhanden, so daß in diesem Reich kein Individuum, welcher späten Zeit es auch immer angehören mag, in irgend einer Beziehung über ihm stehn kann. Dieß gilt namentlich auch hinsichtlich des Wissens. Allerdings war der geschichtliche zweite Adam, Jesus, während seines irdischen Wandels noch nicht im Besitz des erst später zu Tage gekommenen wissenschaftlichen Wissens (nämlich allein von dem wirklichen Wissen ist die Rede, das sich darunter finden mag,); aber an uns ist dieses letztere nichts desto weniger erst gekommen nachdem Jesus — nämlich im Zustande der Erhöhung — es bereits in seinem Selbstbewußtsein erzeugt und besessen, und erst vermöge seiner es in der Menschheit erzeugenden Wirksamkeit. Vgl. Joh. 16, 14. 15.

§. 565. Auf diesem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Complex der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen

— potenzirt. Dieses Menschheitsein Gottes ist wesentlich das Menschheitsein beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur. Denn indem der erhöhte zweite Adam allmälig die Persönlichkeiten der einzelnen (geistigen) menschlichen Einzelwesen seiner eignen (geistigen) Persönlichkeit und damit zugleich der mit dieser schlechthin Eins seienden göttlichen Persönlichkeit aneignet, eignet er unmittelbar zugleich die (geistigen) Naturorganismen, d. h. beseelten Leiber jener einzelnen menschlichen Individuen seinem eignen (geistigen) Naturorganismus oder beseelten Leibe (dem heiligen Geist κατ' ἐξοχήν *) und hiermit zugleich der mit diesem schlechthin Eins seienden göttlichen Natur an, so daß die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams wird **). Derselbe Proceß mithin, welcher nach der einen Seite hin ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Persönlichkeit ist, ist nach der andern Seite hin wesentlich zugleich ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Natur.

§. 566. Indem der zweite Adam solchermaßen das menschliche Geschlecht in der Vollzahl der seinen Begriff erschöpfenden Individuen sich und damit zugleich Gott selbst schlechthin angeeignet, hiermit aber die absolute Lösung der Schöpfungsaufgabe, wie sie sich für diese irdische Weltsphäre stellt, zuwege gebracht hat, so ist nun auch in der Menschheit die ihr als natürlicher anhaftende Sünde thatsächlich schlechthin aufgehoben. Der zweite Adam ist so ihr Erlöser geworden. Sofern ihm nun in seiner eignen religiös-sittlichen Vollendung, wie §. 563. und 564. nachgewiesen worden, wirklich das Vermögen zu dieser vollständigen factischen Aufhebung der Sünde in der natürlichen Menschheit durch die Umgebärung dieser aus der Materie in den guten und heiligen Geist beiwohnt, und seine Wirksamkeit schlechthin auf dieses Ziel hin sich richtet, ist er wie der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechts so wesentlich auch als der Erlöser desselben oder der Christus qualifizirt.

*) 1. Cor. 6, 19. Röm. 8, 11.

**) Eph. 5, 29. 30. 1. Cor. 10, 16—18. C. 12, 13.

§. 507. Sofern der zweite Adam sich durch seine eigne religiös-sittliche Entwickelung wesentlich zum Erlöser der sündigen Menschheit, in dem erörterten Sinne, qualifizirt hat, hat er hiermit unmittelbar zugleich die Versöhnung der menschlichen Sünde bewirkt. Mit dieser Versöhnung hat es folgende nähere Bewandtniß. Bei der Aufhebung der Sünde, wie sie durch den Begriff der Erlösung gefordert wird, kommt es wesentlich auf zweierlei an: einmal auf die Aufhebung ihrer Folgen für den Sünder in seinem Verhältniß zu Gott, welches wesentlich sein Stehen unter dem göttlichen Zorn ist (s. oben §. 491. 494.), näher auf die Aufhebung der Schuld und der Strafe, die der Natur der Sache gemäß allein durch die Vergebung seiner Sünde von Seiten Gottes geschehen kann, — und für's andre auf die wirkliche factische Aufhebung (die ἀθέτησις) der Sünde in dem Sünder, auf die factische Aufhebung seines sündigen Zustands (seiner Sündigkeit) und die factische Herstellung eines normalen religiös-sittlichen Zustands in ihm. Beide Momente der Sache bedingen sich aber gegenseitig. Daß Gott dem Sünder vergibt, ist vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht möglich ohne daß derselbe thatsächlich von seiner Sünde frei geworden und geschieden ist. Denn so lange er sündig ist, muß Gottes Wirksamkeit auf ihn eine gegen ihn reagirende sein, das göttliche Selbstbewußtsein muß als Heiligkeit das seinige als Schuldgefühl und Scheu vor Gott bestimmen, und die göttliche Selbstthätigkeit als Gerechtigkeit die seinige als böses Gewissen und religiöses Unvermögen (§. 490. 494.). Ebenso ist aber auch ein wirkliches Freiwerden des Sünders von der Sünde, eine wirkliche Scheidung desselben von ihr nicht möglich ohne daß er zuvor ihre Vergebung von Gott erlangt hat. Denn so lange Gott ihn zurückstößt, kann er sich nicht wirklich ihm zu- und ebendamit von der Sünde abwenden. Mit der Scheu vor Gott und der religiösen Ohnmacht kann er sich nicht durch ein Sich an Gott anklammern von der Sünde losreissen, so stark ihn auch das Schuldgefühl und das böse Gewissen darauf hintreiben mögen. Hier liegt eine Antinomie vor,*) deren Auflösung die Heiligkeit und

*) Anklänge an das hier Gesagte s. bei Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, I, S. 174—177.

Gerechtigkeit Gottes selbst schlechterdings fordert. Denn diese kann, bei der bloßen peinlichen Vergeltung (was man gemeinhin die „Bestrafung" nennt,) der Sünde, diesem ersten Moment des göttlichen Strafens (s. oben §. 490.) nicht stehn bleiben. Sie fordert allerdings unbedingt, daß Gott sich gegen jedes sündige kreatürliche Sein schlechthin negirend und abstoßend verhalte, also strafend; aber wirklich d. h. wirksam negirend, d. h. daß er, indem er sich schlechthin negirend gegen das sündige Geschöpf verhält, damit auch wirklich die Sünde desselben aufhebe. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes befriedigt sich schlechterdings durch nichts geringeres als durch eine wirkliche Aufhebung der Sünde. Ist dieselbe nicht anders zu erreichen als mittelst der Aufhebung des Seins der sündigen Kreatur selbst, nun wohl so fordert sie auch diese; steht aber noch eine Möglichkeit derselben bei der Erhaltung des sündigen Geschöpfs offen, so verlangt sie gebieterisch wenigstens einen Versuch hierzu, vermöge ihrer unauflöslichen Einheit mit der göttlichen Gnade. In unserm bestimmten Falle aber ist diese Forderung schon deshalb schlechthin unumgänglich, weil wenn es eine solche Möglichkeit nicht gibt, der göttliche Weltzweck überhaupt (was nämlich von der irdischen-persönlichen oder der menschlichen Kreatur gilt, das gilt ganz ebenso auch von der persönlichen Kreatur jeder andern Schöpfungssphäre,) schlechthin unerreichbar ist. Denn das persönliche Geschöpf geräth unvermeidlich in die Sünde (§. 496.); ist nun eine Aufhebung der Sünde ohne Aufhebung seines eigenen Seins unmöglich, so ist die Schöpfung einer persönlichen Welt, wie Gott sie allein brauchen kann, überhaupt unmöglich, und Gott muß sein angefangenes Schöpfungswerk eben da, wo es eigentlich erst wirklich anfangen sollte, wieder vernichten, damit es nur seiner nicht spotte; — das Ziel der göttlichen Weltschöpfung ist dann kein andres als die Wiedervernichtung der vergeblichen Schöpferarbeit. Die Aufhebung der Sünde an dem sündigen Menschen ohne die Vernichtung dieses letzteren selbst muß also an sich eine Möglichkeit sein für Gott; — ist sie aber, wie es sich oben zeigte, schlechterdings durch eine vorangängige Sündenvergebung bedingt, so fordert seine Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst unabwendlich diese letztere. Nur fordert sie freilich zugleich eben so unerbittlich, daß diese vorgriffsweise Vergebung

auf solche Weise stattfinde, daß in ihr selbst die negirende Reaction Gottes gegen die Sünde schlechthin mitgesetzt, d. h. daß eben sie selbst, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, schlechthin gewahrt sei. Was hier als die Lösung der eben hervorgekehrten Antinomie gefordert wird, ist nun eben die Versühnung der Sünde*) (die also eben so wesentlich ein Bedürfniß Gottes selbst ist wie ein Bedürfniß des sündigen Menschen,), d. h. eine solche Modification der Stellung des wegen seiner Sündigkeit unheiligen Sünders zu Gott, vermöge welcher dieser unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit jenem die ihm noch thatsächlich anhaftende Sünde vergeben, und ihrer ungeachtet mit ihm Gemeinschaft eingehen kann. Worin aber diese Versühnung der Sünde in concreto bestehen muß, liegt aus der Natur der Sache zu Tage. Es ist nämlich nur Ein Fall denkbar, in welchem Gott seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet dem Sünder seine Sünde vor ihrer factischen Aufhebung vergeben kann, der Fall, wenn Gott die sichre, weil in der Sache selbst liegende, Bürgschaft**) dafür hätte, daß in dem Sünder die Sünde in Zukunft wirklich factisch werde aufgehoben werden, wenn anders ihm vorweg Vergebung derselben zutheil werde, so daß grade dieser Empfang der Sündenvergebung durch Anticipation selbst schon in dem Sünder der thatsächliche Anfang eines sein Ziel sicher erreichenden Processes der factischen Aufhebung seiner Sünde oder der wirkliche Eintritt seiner Scheidung von der Sünde wäre. In diesem Falle, aber auch nur in ihm, wäre das Verhältniß Gottes zu dem Sünder so modifizirt, daß er, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet, es nicht mehr als im Verhältniß des Zorns zu bethätigen brauchte, oder vielmehr eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst es nicht mehr als ein solches bethätigen könnte, und er mit dem Sünder, ihm seine Gnade zuwendend, Gemeinschaft eingehen könnte oder vielmehr müßte, d. h. die Sünde des Sünders wäre versühnt. Dieser Fall müßte aber bestimmt in Beziehung auf die Sünde nicht bloß des einzelnen Sünders als solchen, sondern auch des sündigen kreatürlichen Geschlechts in seiner Totalität statthaben, weil nämlich wegen des

*) 1 Joh. 2, 2. Röm. 3, 25.

**) Hebr. 7, 22.

nothwendigen und unauflöslichen sittlichen Zusammenhangs des Einzelnen mit dem Ganzen in jenem die Sünde und unter der Voraussetzung ihres vollständigen factischen Aufgehobenwerdens in diesem vollständig factisch aufgehoben werden kann. Der hiermit postulirte Fall nun ist in Ansehung der Sünde der Menschheit, beides im Ganzen und in ihrem einzelnen Individuen, mit der Vollendung des zweiten Adams zum Erlöser wirklich eingetreten. Dem vollendeten Erlöser oder Christus wohnt seinem oben dargelegten Begriff zufolge das schlechthin zureichende Vermögen bei zur factischen Aufhebung der Sünde in der Menschheit, im Ganzen und in ihrem Einzelwesen, und er hat zugleich einen geschichtlichen Proceß dieser thatsächlichen Aufhebung der Sünde in der Menschheit in Bewegung gesetzt, welcher stätig fortschreitend sein Ziel unfehlbar erreichen muß, nämlich unter der Voraussetzung, daß vonseiten Gottes eine anticipirte Sündenvergebung stattfindet. Bei jedem menschlichen Einzelwesen also, welches, indem es mit dem Erlöser persönliche Lebensgemeinschaft eingehend (was wesentlich durch den Glauben geschieht,), in diesen von ihm hervorgerufenen und geleiteten Proceß eintritt, ist Gott die vollgültige Bürgschaft für die künftige schlechthin vollständige factische Aufhebung seiner Sünde gegeben, und dafür, daß es eben nur die Satzung des wirksamen Anfangs des seine Sünde thatsächlich aufhebenden sittlichen Processes in ihm, nur die Bewirkung seiner Scheidung von der Sünde ist, wenn er ihm diese vergibt und es begnadigt. Und so kann denn der heilige und gerechte Gott die so versühnte Sünde ihm vergeben, oder vielmehr er muß sie ihm eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit aus Gnaden vergeben. Wie so die versühnende Kraft des Erlösers für den Einzelnen dadurch bedingt ist, daß er mit ihm (durch den Glauben) persönlich in reale Lebensgemeinschaft tritt, grade so ist sie für die Menschheit in ihrer Totalität durch die Realität des geschichtlichen Zusammenhangs bedingt, in welchem der Erlöser mit ihr steht, und kraft welches er das ihre geschichtliche Entwickelung unbedingt beherrschende Princip ist. Wodurch der zweite Adam die Sünde der Menschheit versühnt hat, das ist also, ganz allgemein ausgedrückt, eben dieß, daß er sich selbst zum Erlöser der Menschheit qualifizirt hat. Denn das Versühntsein der menschlichen Sünde steht ja eben darin, daß ein menschliches Individuum schlechthin

dazu geeignet ist, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit vollständig zu bewirken. Näher beruht aber seine Qualification hierzu auf seiner absoluten Einheit einerseits mit Gott und andrerseits mit dem menschlichen Geschlecht. (§. 551.) Dadurch also in concreto hat er die menschliche Sünde versühnt, daß er sich selbst zu schlechthiniger Vollendung in schlechthin normaler Weise persönlich oder religiös-sittlich entwickelt hat, d. h. in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin wirklichem heilig-gutem Geist, eben damit aber unmittelbar zugleich auch zur absoluten Einheit einerseits mit Gott und andrerseits mit der Menschheit in ihrer Totalität heranbildete. Dieß ist die vollendete Heiligung des Erlösers, vermöge welcher er spezifisch befähigt ist, auch wieder der sündigen Menschenwelt auf schlechthin zureichende Weise Princip und Causalität ihrer Heiligung zu sein.*) Seine Heiligung besteht sonach in concreto darin, daß er sein individuelles Sein in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin heilig-gutem Geist aus- und umbildet, d. i. näher darin, daß er seiner individuellen Persönlichkeit, sie eben damit schlechthin normal und vollständig entwickelnd, einen schlechthin vollständigen schlechthin heilig und gut geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib anbildet (den κατ' ἐξοχην s. g. heiligen Geist zuwege bringt). Es ist also *sein individuelles Bilden*, sein Aneignen, worauf hier letztlich alles gestellt ist, und zwar nach beiden Seiten desselben, der religiösen und der an sich sittlichen, welche übrigens bei ihm vermöge der absoluten Normalität seiner Entwickelung schlechthin coincidiren und congruiren. Sofern es sich auf der *einen* Seite um sein Verhältniß zu Gott handelt, so hängt folglich hier in letzter Beziehung alles an seinen *religiösen* individuellen Bilden, daran daß seine gesammte individuelle Lebensentwicklung ein Proceß eines schlechthin normalen und schlechthin vollendeten *religiösen* individuellen Bildens sei. Nun ist aber das individuelle Bilden als religiöses das Beten (§. 238.); in dem Begriff dieses letzteren aber liegt wesentlich, daß es wie einerseits ein Erzeugen von Eigenthum (von Organen der Persönlichkeit als individueller), so andrerseits unmittelbar zugleich ein Hingeben dieses Eigenthums an Gott zum Werkzeug seiner Wirksamkeit in dem Individuum und durch dasselbe ist, d. h. ein *Opfern*, und

*) Joh. 17, 19.

zwar näher ein Sich selbst opfern. Nur durch ein Leben, welches in seiner vollständigen Totalität wesentlich ein vollendetes wahres Opfer, also absolutes Selbstopfer ist, kann mithin der zweite Adam sich selbst zur schlechthin vollendeten Einheit mit Gott erheben, — nur durch das unbedingt rückhaltslose Hingeben seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthums an Gott — womit dann jede Eigenheit an ihm vernichtet wird, — nur durch seine unbedingte Selbstentäußerung an ihn, welche sich allein in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eignen sinnlichen Lebens*), d. i. durch die schlechthin freie Uebernahme des sinnlichen Todes um Gottes willen, kurz durch das absolute religiöse Märtyrerthum, vollenden kann. Nur eben hierdurch kann er also auch sich selbst zum Erlöser qualifiziren, und damit zugleich zum Versühnungsmittel für die Sünde der Menschheit. Und ebenso sofern auf der andern Seite das Verhältniß des zweiten Adams zum menschlichen Geschlecht in Betracht kommt, so stellt sich in letzter Beziehung wiederum alles darauf, daß der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens wie einerseits ein Eigenthum erzeugen, so unmittelbar zugleich andrerseits ein absolutes Hingeben dieses Eigenthums an die Gesammtheit des Geschlechts sei, wie ja schon im Allgemeinen die Normalität und die Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums überhaupt wesentlich mit dadurch bedingt ist, daß es mit allen übrigen menschlichen Individuen in schlechthin normale und vollständige Gemeinschaft tritt durch reine und vollkommene Liebe. (§. 252 ff.) Auch nach dieser Seite hin ist also die sittliche Vollendung des zweiten Adams und seine Qualification zum Erlöser und hiermit zugleich zum Sühnmittel für die Sünde der Menschheit abermals durch seine Selbstaufopferung bedingt, nämlich durch die unbedingt rückhaltslose Hingabe seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthums an das menschliche Geschlecht oder durch seine unbedingte Selbsthingebung an dieses in vollendeter Liebe, welche sich gleichfalls nur in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eignen sinnlichen Lebens an dasselbe aus unbedingter Liebe zu ihm vollenden kann,

*) Joh. 10, 17. 18.

nur in der unbedingt freien Uebernahme auch des sinnlichen Todes für die gesammte Menschheit, d. h. zu ihrem Besten, nämlich zu ihrer Erlösung, — kurz nur in dem unbedingten philantropischen Märtyrerthum. Dieses Selbstopfer, durch welches allein der zweite Adam der wirkliche Erlöser der sündigen Menschheit und als dieser das Versühnungsmittel ihrer Sünde werden kann, ist schon an sich die ungeheuerste sittliche Arbeit und Anstrengung, in einer sündigen Welt, mithin eben als Sühnopfer, ist es aber überdieß nothwendig auch ein schmerzvolles, ein eigentliches Leiden, weil es sich nämlich in dieser der Natur der Sache zufolge als ein bestimmt durch die Sünde der Menschen, und zwar ganz eigentlich durch ihren Haß gegen das Gute und gegen Gott, gegen die Wahrheit, die Liebe und die Heiligkeit geschichtlich causirtes und herbeigeführtes motivirt. Diese die Sünde versühnende Selbstaufopferung des Erlösers ist nun allerdings wesentlich das Werk seines ganzen Lebens, so daß dieses Ein einziger großer Act der Selbstaufopferung, beides an Gott und für die Menschheit, ist; ja es könnte überhaupt gar kein wirkliches und wirksames Sühnopfer sein, wofern in ihm auch nur Ein wirklich sittlicher Moment vorkäme, der kein Moment eines solchen Selbstopfers wäre. Allein daß die Selbstaufopferung des Erlösers wirklich die Sünde versühnende Kraft hat, das ist doch wesentlich darin begründet, daß sie wirkliche Selbstaufopferung, d. h. eine absolute und schlechthin vollendete Hingebung seines Eigenthums an Gott und für die Menschheit ist, — denn nur dadurch ist er wirklich der Erlöser; eine absolute und schlechthin vollendete ist sie aber nur durch die Hingebung auch seines sinnlichen Lebens, nur durch seinen (sinnlichen) Tod und in ihm. Erst in seinem Tode ist seine Heiligung oder überhaupt seine Qualification zum Erlöser wirklich schlechthin erreicht; und daher ist es denn wesentlich und spezifisch sein Tod, worin die versühnende Kraft seines Lebens principiell liegt, und wesentlich erst durch seinen Tod wird sein ganzes Leben zur Versühnung für unsre Sünde. Setzen wir hypothetisch, der zweite Adam bestünde die letzte und höchste Probe der vollendeten Selbstaufopferung im Tode nicht: so ist sein ganzes Leben eine vergebliche Arbeit an der Versühnung der Sünde

der Menschheit gewesen. Durch die Erstehung dieser Todesprobe aber ist jeder (wirklich sittliche) Moment seines ganzen Lebens wirklich was er von Anfang an sein wollte und sollte ein die menschliche Sünde versühnender. Indem der zweite Adam angegebenermaßen durch seine eigne persönliche Vollbereitung zum Erlöser die Versühnung der Sünde der Menschheit bewirkt, so hat sein individuell-persönliches Leben auch ein großes objectives Werk, das der Menschheit in ihrer Gesammtheit zugute kommt, zum Resultate, eben in dieser Versühnung der menschlichen Sünde. Sie ist ja augenscheinlich ein unvergleichlich großes schlechthin universelles Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit für die Arbeit an der sittlichen Aufgabe, d. h. eine unvergleichlich große sittliche Sache (§. 219.), und ein unvergleichlich großes schlechthin universelles Werkzeug für die Wirksamkeit Gottes in der irdischen Welt zu ihrer Heiligung, d. h. ein unvergleichlich großes Sacrament oder Heiligthum (§. 239.). Hier zeigt es sich, daß das individuelle Bilden des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch ein universelles gewesen ist. Indem er sich selbst religiös-sittlich schlechthin vollendete, hat er unmittelbar zugleich eben an sich selbst und seinem vollendeten individuellen Menschenleben ein schlechthin geeignetes absolut universelles Werkzeug für die Lösung der religiös-sittlichen Aufgabe der Menschheit in ihrem ganzen Umfange (für die schlechthin normale Ethisirung und Heiligung der irdischen Welt) gebildet, einen absoluten religiös-sittlichen Apparat der Menschheit für die Lösung ihrer Aufgabe. Er sammt seinem ganzen irdischen Leben ist das schlechthin principielle universelle Werkzeug für die sittliche Arbeit der Menschheit, dasjenige, vermöge dessen allein alle übrigen besondren Werkzeuge dieser Art erst Bedeutung und Anwendbarkeit erhaltrn, — das schlechthin principielle Heiligthum und Sacrament, dasjenige, vermöge dessen allein es überhaupt innerhalb der Menschheit wirkliche besondre Heiligthümer oder Sacramente geben kann. Dem zufolge ist aber das Ergebniß des individuell-persönlichen Lebens des zweiten Adams auch ein entsprechendes, also ein absolutes und schlechthin einziges Verdienst, beides als sittliches und als religiöses. Denn die Sache und das Sacrament sind ihrem Begriff gemäß unmittelbar

zugleich (religiöses und sittliches) Verdienst (§. 226. 244.). Der zweite Adam hat sich das absolute menschliche Verdienst erworben, von dem alle übrigen menschlichen Verdienste erst abfließen, und seine Person sammt seinem menschlichen Leben haben für die Menschheit und in ihr als ihr absoluter Schatz und ihr absolutes Heiligthum oder Sacrament den absoluten universellen Werth. Das Versühntsein der menschlichen Sünde durch ihn ist daher wesentlich bedingt durch dieses sein absolutes Verdienst, und wenn wir kraft der Versühnung der Sünde durch ihn Vergebung unsrer Sünden empfangen, so ist dieß dadurch vermittelt, daß ihm sein Verdienst zugerechnet wird, d. h. unsre Sünde wird von Gott als bereits aufgehoben behandelt, nicht etwa weil in uns selbst die reale Möglichkeit und die sichre Gewähr ihrer künftigen absoluten Aufhebung läge, sondern weil sie in dem zweiten Adam (als Erlöser) liegt, vermöge unsres Verhältnisses zu ihm, und in dem, wozu er sich für uns gemacht hat.

Anm. 1. Im §. ist überall von der Versöhnung, dem ἱλασμὸς (1. Joh. 2, 2. Röm. 3, 25.), den כִּפֻּרִים, der expiatio die Rede, nicht von der Versöhnung, der καταλλαγή (2 Cor. 5, 18 ff. u. s. w.), der reconciliatio. Auf diese letztere kommt im folg. §. die Sprache.

Anm. 2. Dem im §. entwickelten zufolge ist es nichts weniger als zufällig, daß man zu allen Zeiten die Versöhnung der Sünde spezifisch durch Opfer zu bewirken versucht hat, und von der Voraussetzung ausgegangen ist, daß die Sünde nur durch Sühnopfer versühnt werden könne: Hebr. 9, 22. Auch erhellt es, daß nicht etwa bloß vermöge einer natürlichen Accommodation an die bei seinem Eintritt in die Welt allgemein gültigen Vorstellungen das Christenthum den Begriff der Versühnung der Sünde an den des Opfers anknüpft, und dieselbe grade auf den Tod des Erlösers basirt. Dieß alles geschieht vielmehr vermöge einer in der Sache selbst gegründeten Nothwendigkeit.

Anm. 2. Die durch den zweiten Adam oder den Erlöser erwirkte Versühnung unsrer Sünde bleibt natürlich, wie er selbst, auch im Stande seiner Erhöhung eine wirksame Potenz, um uns die Vergebung der Sünde zu verschaffen und immer wie-

der vonneuem zuzuwenden, so oft wir derselben bedürfen. Sie motivirt also auch für die dem Erlöser bereits Angehörigen bei ihren nach ihrer Bekehrung sie noch übereilenden Fehltritten die erneuerte Vergebung ihrer Sünden. Dieß wird ganz angemessen durch die (bildliche) Vorstellung von dem Vertreter- oder Fürsprecheramt des Erlösers ausgedrückt.

Anm. 4. Wie das individuelle und das universelle Bilden unmittelbar oder schlechthin in einander sind bei dem zweiten Adam, ebenso auch das individuelle und das universelle Erkennen. Indem er seine Ahnungen darstellt, theilt er der Welt unmittelbar zugleich ein Wissen mit.

Anm. 5. Nach dem bereits oben §. 244, besonders Anm. 1, gesagten bedarf es nur einer einfachen Erinnerung, daß bei dem im §. von dem Verdienste des zweiten Adams oder des Erlösers und von der uns zugute geschehenden Zurechnung dieses seines Verdienstes nirgends an ein Verdienst desselben in seinem Verhältniß zu Gott, sondern überall nur an sein Verdienst in seinem Verhältniß zu uns, den Gliedern der alten natürlichen Menschheit, gedacht werden darf.

§. 568. Indem der zweite Adam oder der Erlöser durch seine Versöhnung der menschlichen Sünde die Gemeinschaft zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit zuwege bringt, bewirkt er zugleich die Versöhnung dieser beiden, und stiftet einen guten Bund zwischen Gott und der Menschheit.*) Dieser neue Bund ruht daher ausdrücklich auf der Versühnung der Sünde durch den Erlöser, und mithin letztlich auf dem Opfertode dieses letzteren, und ebenso auch die Versöhnung.

---

*) Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. 1. Cor. 11, 25. Gal. 4, 24. Hebr. 7, 22. C. 8, 6 ff. C. 9, 15. C. 12, 24.

Viertes Hauptstück.

Das Reich des Erlösers.

§. 569. Auf der Basis des durch den Erlöser gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit ist eine neue religiös-sittliche Entwickelung dieser letzteren möglich, welche in stätiger Progression aus der Abnormität in die Normalität einlenkt und letztlich diese vollständig erreicht. Diese neue Entwickelung, indem sie nach der einen Seite stätige Arbeit an der immer vollständigeren Lösung der sittlichen Aufgabe ist, ist nach der andern Seite unmittelbar zugleich stätig fortschreitende Aufhebung der Abnormität an dem sittlichen Proceß, eine stätig sich steigernde Ausscheidung der Sünde aus dem religiös-sittlichen Leben. Die vollständige Secretion der Sünde durch die Wirksamkeit der Erlösung und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe, d. h. die vollständige Realsirung des höchsten Guts, coincidiren schlechthin, wie der Sache nach so auch der Zeit nach.

§. 570. Aber auch lediglich auf der Grundlage jener Versöhnung zwischen Gott und der sündigen Menschheit ist eine in die Normalität zurücklenkende sittliche Entwickelung möglich. Es findet daher nur im Zusammenhange mit dem Erlöser und seiner erlösenden Wirksamkeit (im anbahnend vorausgehenden eben sowohl als im entwickelnd nachfolgenden) eine aus der Abnormität heraus und zur absoluten Normalität hinführende, mithin wenigstens relativ normale sittliche Entwickelung — der Menschheit im Ganzen und der einzelnen Individuen — statt; und jede sittliche Entwickelung — im Leben der Menschheit und in dem des Individuums — ist eine in diesem (relativen) Sinne normale nur in dem Maaß, als sie vollständig durch den Erlöser bestimmt wird und vollständig in dem von ihm ausgehenden geschichtlichen Proceß der thatsächlichen Erlösung des menschlichen Geschlechts

aufgeht, — nur in dem Maaße, als sie von dem erlösenden Princip hervorgerufen selbst wieder Fortleiterin desselben wird. Ebenso nur soweit als die geschichtliche Wirksamkeit des Erlösers oder (was damit gleichbedeutend ist,) des Christus sich bereits erstreckt oder doch wenigstens bereits bestimmt angebahnt ist, finden sich sittliche Güter und ein Sittlichgutes im eigentlichen Sinne, und nur in dem Maaße, in welchem ein Verhältniß von dem erlösenden oder dem christlichen Princip durchdrungen, d. h. christianisirt, oder doch wenigstens ein von ihm durchdringbares, d. h. ein christianisirbares ist, ist es ein sittliches Gut. Was nicht diesem Kreise der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder der Christenheit irgendwie angehört, das ist schlechthin Welt (§. 524.).

Anm. Wo nämlich der natürliche sündige Hang herrscht, da ist in jedem Handeln und in jedem sittlichen Product Böses.

§. 571. Die Wirkung des Erlösers auf das religiös-sittliche Leben ist auf der einen Seite eine es von der Sünde schlechthin reinigende, auf der andern Seite eine es in sich selbst schlechthin entwickelnde. Sie ist beides zugleich und in einander die Herstellung der absoluten Reinheit des menschlichen Seins und die absolute Actualisirung der in ihm liegenden Potentialität. Diese doppelseitige Einwirkung — die reinigende und die entwickelnde — erstreckt sich auf alle in dem menschlichen Geschöpf als solchem der Anlage nach gegebenen normalen sittlichen Verhältnisse, d. h. Formen des Handelns und der Gemeinschaft, auf alle sittlichen Güter überhaupt. An ihnen hat das erlösende oder das christliche Princip das spezifische Object seiner Wirksamkeit und nur in ihrer vollständigen Erneuerung findet es seine Befriedigung. Die reale Existenz, die es sich in der Welt geben will, erlangt es nur in der vollständigen Erneuerung des menschlichen Seins und der menschlichen Gemeinschaft in der vollständig entfalteten organischen Totalität der an sich darin liegenden normalen sittlichen Verhältnisse oder überhaupt sittlichen Güter. Ueber den Bereich der naturgemäßen und an sich sittlichen Verhältnisse hinaus in willkürlich und eigenmächtig geschaffenen Formen giebt es keine christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit. Der Grund davon liegt in letzter Beziehung in der spezifischen Correspondenz zwischen der Bestimmtheit des Seins Gottes und der des Seins des Menschen

oder zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und in der vollkommenen Realität der Menschwerdung Gottes in dem Erlöser (oder in der absoluten Realität beider, der Gottheit und der Menschheit des Erlösers). Eben weil in dem zweiten Adam ein schlechthin reales Sein Gottes stattfindet, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee Gottes in absoluter Wahrheit und Richtigkeit gegeben; und eben weil in ihm Gott auf absolut reale Weise menschliches Sein gewonnen hat, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee des Menschlichen als solchen in ihrer Reinheit und Wahrheit zutage gebracht. Wo aber diese beiden Ideen in ihrer vollen Richtigkeit gegeben sind, da kommen sie eo ipso auch in ihrer wesentlichen Correlation, Correspondenz und Congruenz zum Bewußtsein, und es ist für dieses jeder Schein eines Gegensatzes oder doch einer theilweisen Nichtcorrespondenz zwischen beiden aufgehoben. Grade deshalb also, weil der zweite Adam (in seiner Vollendung) als das das sittliche Leben erneuernd erlösende Princip schlechthin das göttliche Princip selbst ist, ist er auch das rein menschliche Princip als solches, und die von ihm gewirkte Sittlichkeit (immer incl. Frömmigkeit) die rein menschliche als solche, die rein naturgemäße, — aber auf der Potenz ihrer absoluten Entwickelung.

§. 572. Eben infolge dieser absoluten Congruenz des Göttlichen und des Menschlichen in dem Erlöser ist nun auch das von ihm in der Menschheit ausgehende neue Leben der Erlösung gleich wesentlich beides ein sittliches und ein religiöses, wie dieß schon an sich im Begriff der Normalität des menschlichen Lebens liegt (§. 107.). Die Tendenz des Erlösers geht grade dahin, mit der Sünde selbst auch das durch sie caussirte (§. 493. 517.) Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen aufzuheben. Und wenn anders in dem zweiten Adam eine wirkliche Erlösung gegeben ist, so muß dem von ihm ausgehenden Leben auch das Vermögen dazu beiwohnen, die Herstellung der absoluten Congruenz des Sittlichen und des Religiösen im Wege einer geschichtlichen Entwickelung allmälig zu realisiren.

§. 573. In der christlichen Lebensentwickelung, sei es nun die der christlichen Menschheit oder die des christlichen Indi-

vidnums, fallen daher je näher ein Punkt der Entwickelungsreihe dem Anfange liegt desto mehr, je näher er dem Ende liegt, desto weniger Sittliches und Religiöses, Sittlichkeit und Frömmigkeit auseinander.

§. 574. Da die Erlösung unmittelbar als Versühnung der menschlichen Sünde wirksam wird, also in ihrem Wirksamwerden auf den Menschen unmittelbar von einer eigenthümlichen Modification seines Verhältnisses zu Gott, und zwar von der Richtigstellung dieses seines Verhältnisses zu Gott, mithin bestimmt von der religiösen Seite ausgeht: so hebt die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, primitiv von der religiösen Seite an, und das christliche Leben ist vonvornherein überwiegend unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, mit entschiedenem Zurücktreten der an sich sittlichen. Je weiter aber die Entwickelung sich vollzieht, desto bestimmter tritt auch die an sich sittliche Seite an ihm ausdrücklich hervor, und desto vollständiger setzt sie sich mit der religiösen in's Gleichgewicht, bis endlich beide schlechthin in einander sind und sich gegenseitig decken. Auch dieß gilt gleichmäßig von dem Geschlecht im Ganzen und von dem Individuum.

§. 575. Da einerseits die sittliche Entwickelung ihrem Begriff zufolge (s. §. 245 ff.) schlechterdings die Gemeinschaft zur Bedingung ihrer Normalität hat, und andrerseits die erlösende Einwirkung des erhöhten Erlösers auf die menschlichen Einzelwesen durch eine für diese stattfindende bestimmte Vermittelung bedingt ist, welche nur als eine äußere und geschichtliche denkbar ist, also die Continuität einer geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung vorausgesetzt, diese aber nur vermöge einer sie tragenden Gemeinschaft, an der sie ihr eigenthümliches Organ hat, möglich ist: so ist eine (in beiden Beziehungen) wesentliche Aufgabe des Erlösers die Begründung und Entwickelung einer eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung, d. h. einer Gemeinschaft, in welcher das die Entwickelung bestimmende Princip das erlösende Princip selbst, und deren Entwickelung daher nichts andres ist als eben die geschichtliche Entfaltung der Wirksamkeit der in dem Erlöser selbst liegenden erlösenden Kraft in stätiger Annäherung an ihre volle Inten-

stät und Extension. Dem Begriff einer solchen Gemeinschaft zufolge muß als das Princip derselben der Erlöser selbst gedacht werden, sofern er das alle übrigen menschlichen Einzelwesen spezifisch integrirende und sie durch die Verknüpfung mit sich auch unter einander verbindende menschliche Individuum ist (§. 563.). Ihrem Begriff entspricht sie nur als die extensiv und intensiv absolute menschliche Gemeinschaft; und sie als diese zu realisiren liegt daher nothwendig in der Tendenz des Erlösers. In einer solchen Gemeinschaft der Erlösung hat nun auch der Erlöser schon in den Tagen seines Fleisches den geschichtlichen Grund gelegt (§. 554.); kraft seiner Erhöhung besitzt er dann das absolute Vermögen, auf wirksame Weise ihre Erhaltung zu sichern, ihre Entwickelung zu leiten, und sie in stätigem Fortschritt dem Ziel ihrer Vollendung entgegen zu führen. In dieser Gemeinschaft der Erlösung gibt sich Gott mittelst des Erlösers allmälig sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Kreatursphäre, und so ist sie als das Reich des Erlösers wesentlich auch das (irdische) Reich Gottes und, da die kreatürliche Welt als von Gott realiter erfüllt eben der Himmel ist, in ihrer Vollendung wesentlich das (irdische) Himmelreich.

§. 576. Dieses Reich Gottes ist das concrete höchste Gut*), nämlich in seiner Vollendung, also als das thatsächliche vollständige Wiedergeborensein der in sich selbst vollständigen Menschheit aus der Materie (dem Fleisch) in den (heilig-guten) Geist durch den Erlöser oder, was damit gleichbedeutend ist, das vollständige Von dem Erlöser angeeignetsein der Menschheit, ihr vollständiges Sein Leibgewordensein. Dieses höchste Gut hat aber zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein andres Gut, welches das eigentlich primitive Gut des Reichs Gottes selbst ist, nämlich als objectives das Menschgewordensein Gottes in dem Erlöser, d. i. das in einem einzelnen menschlichen Individuum thatsächlich gegebene absolute Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit, mit der dann zugleich die reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in der Gesammtheit des menschlichen Ge-

*) Matth. 6, 33.

zwar näher ein Sich selbst opfern. Nur durch ein Leben, welches in seiner vollständigen Totalität wesentlich ein vollendetes wahres Opfer, also absolutes Selbstopfer ist, kann mithin der zweite Adam sich selbst zur schlechthin vollendeten Einheit mit Gott erheben, — nur durch das unbedingt rückhaltslose Hingeben seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthums an Gott — womit dann jede Eigenheit an ihm vernichtet wird, — nur durch seine unbedingte Selbstentäußerung an ihn, welche sich allein in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eignen sinnlichen Lebens*), d. i. durch die schlechthin freie Uebernahme des sinnlichen Todes um Gottes willen, kurz durch das absolute religiöse Märtyrerthum, vollenden kann. Nur eben hierdurch kann er also auch sich selbst zum Erlöser qualifiziren, und damit zugleich zum Versühnungsmittel für die Sünde der Menschheit. Und ebenso sofern auf der andern Seite das Verhältniß des zweiten Adams zum menschlichen Geschlecht in Betracht kommt, so stellt sich in letzter Beziehung wiederum alles darauf, daß der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens wie einerseits ein Eigenthum erzeugen, so unmittelbar zugleich andrerseits ein absolutes Hingeben dieses Eigenthums an die Gesammtheit des Geschlechts sei, wie ja schon im Allgemeinen die Normalität und die Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums überhaupt wesentlich mit dadurch bedingt ist, daß es mit allen übrigen menschlichen Individuen in schlechthin normale und vollständige Gemeinschaft tritt durch reine und vollkommene Liebe. (§. 252 ff.) Auch nach dieser Seite hin ist also die sittliche Vollendung des zweiten Adams und seine Qualification zum Erlöser und hiermit zugleich zum Sühnmittel für die Sünde der Menschheit abermals durch seine Selbstaufopferung bedingt, nämlich durch die unbedingt rückhaltslose Hingabe seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthums an das menschliche Geschlecht oder durch seine unbedingte Selbsthingebung an dieses in vollendeter Liebe, welche sich gleichfalls nur in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eignen sinnlichen Lebens an dasselbe aus unbedingter Liebe zu ihm vollenden kann,

*) Joh. 10, 17. 18.

nur in der unbedingt freien Uebernahme auch des sinnlichen Todes für die gesammte Menschheit, d. h. zu ihrem Besten, nämlich zu ihrer Erlösung, — kurz nur in dem unbedingten philantropischen Märtyrerthum. Dieses Selbstopfer, durch welches allein der zweite Adam der wirkliche Erlöser der sündigen Menschheit und als dieser das Versühnungsmittel ihrer Sünde werden kann, ist schon an sich die ungeheuerste sittliche Arbeit und Anstrengung, in einer sündigen Welt, mithin eben als Sühnopfer, ist es aber überdieß nothwendig auch ein schmerzvolles, ein eigentliches Leiden, weil es sich nämlich in dieser der Natur der Sache zufolge als ein bestimmt durch die Sünde der Menschen, und zwar ganz eigentlich durch ihren Haß gegen das Gute und gegen Gott, gegen die Wahrheit, die Liebe und die Heiligkeit geschichtlich causirtes und herbeigeführtes motivirt. Diese die Sünde versühnende Selbstaufopferung des Erlösers ist nun allerdings wesentlich das Werk seines ganzen Lebens, so daß dieses Ein einziger großer Act der Selbstaufopferung, beides an Gott und für die Menschheit, ist; ja es könnte überhaupt gar kein wirkliches und wirksames Sühnopfer sein, wofern in ihm auch nur Ein wirklich sittlicher Moment vorkäme, der kein Moment eines solchen Selbstopfers wäre. Allein daß die Selbstaufopferung des Erlösers wirklich die Sünde versühnende Kraft hat, das ist doch wesentlich darin begründet, daß sie wirkliche Selbstaufopferung, d. h. eine absolute und schlechthin vollendete Hingebung seines Eigenthums an Gott und für die Menschheit ist, — denn nur dadurch ist er wirklich der Erlöser; eine absolute und schlechthin vollendete ist sie aber nur durch die Hingebung auch seines sinnlichen Lebens, nur durch seinen (sinnlichen) Tod und in ihm. Erst in seinem Tode ist seine Heiligung oder überhaupt seine Qualification zum Erlöser wirklich schlechthin erreicht; und daher ist es denn wesentlich und spezifisch sein Tod, worin die versühnende Kraft seines Lebens principiell liegt, und wesentlich erst durch seinen Tod wird sein ganzes Leben zur Versühnung für unsre Sünde. Setzen wir hypothetisch, der zweite Adam bestünde die letzte und höchste Probe der vollendeten Selbstaufopferung im Tode nicht: so ist sein ganzes Leben eine vergebliche Arbeit an der Versühnung der Sünde

der Menschheit gewesen. Durch die Erstehung dieser Todesprobe aber ist *jeder* (wirklich sittliche) Moment seines ganzen Lebens *wirklich* was er von Anfang an sein *wollte und sollte* ein die menschliche Sünde *versühnender*. Indem der zweite Adam angegebenermaßen durch seine eigne persönliche Vollbereitung zum Erlöser die Versühnung der Sünde der Menschheit bewirkt, so hat sein individuell-persönliches Leben auch ein großes objectives Werk, das der Menschheit in ihrer Gesammtheit zugute kommt, zum Resultate, eben in dieser Versühnung der menschlichen Sünde. Sie ist ja augenscheinlich ein unvergleichlich großes *schlechthin universelles* Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit für die Arbeit an der sittlichen Aufgabe, d. h. eine unvergleichlich große sittliche *Sache* (§. 219.), und ein unvergleichlich großes schlechthin universelles Werkzeug für die Wirksamkeit Gottes in der irdischen Welt zu ihrer Heiligung, d. h. ein unvergleichlich großes *Sacrament* oder Heiligthum (§. 239.). Hier zeigt es sich, daß das *individuelle* Bilden des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch ein *universelles* gewesen ist. Indem er sich selbst religiös-sittlich schlechthin vollendete, hat er unmittelbar zugleich eben *an sich selbst und seinem vollendeten individuellen Menschenleben* ein schlechthin geeignetes absolut universelles Werkzeug für die Lösung der religiös-sittlichen Aufgabe der Menschheit in ihrem ganzen Umfange (für die schlechthin normale Ethisirung und Heiligung der irdischen Welt) gebildet, einen absoluten religiös-sittlichen Apparat der Menschheit für die Lösung ihrer Aufgabe. Er sammt seinem ganzen irdischen Leben ist das schlechthin *principielle* universelle Werkzeug für die sittliche Arbeit der Menschheit, dasjenige, vermöge dessen allein alle übrigen besondren Werkzeuge dieser Art erst Bedeutung und Anwendbarkeit erhaltrn, — das schlechthin principielle Heiligthum und Sacrament, dasjenige, vermöge dessen allein es überhaupt innerhalb der Menschheit wirkliche besondre Heiligthümer oder Sacramente geben kann. Dem zufolge ist aber das Ergebniß des individuell-persönlichen Lebens des zweiten Adams auch ein entsprechendes, also ein absolutes und schlechthin einziges *Verdienst*, beides als sittliches und als religiöses. Denn die Sache und das Sacrament sind ihrem Begriff gemäß unmittelbar

zugleich (religiöses und sittliches) Verdienst (§. 226. 244.). Der zweite Adam hat sich das absolute menschliche Verdienst erworben, von dem alle übrigen menschlichen Verdienste erst abfließen, und seine Person sammt seinem menschlichen Leben haben für die Menschheit und in ihr als ihr absoluter Schatz und ihr absolutes Heiligthum oder Sacrament den absoluten universellen Werth. Das Versühntsein der menschlichen Sünde durch ihn ist daher wesentlich bedingt durch dieses sein absolutes Verdienst, und wenn wir kraft der Versühnung der Sünde durch ihn Vergebung unsrer Sünden empfangen, so ist dieß dadurch vermittelt, daß ihm sein Verdienst zugerechnet wird, d. h. unsre Sünde wird von Gott als bereits aufgehoben behandelt, nicht etwa weil in uns selbst die reale Möglichkeit und die sichre Gewähr ihrer künftigen absoluten Aufhebung läge, sondern weil sie in dem zweiten Adam (als Erlöser) liegt, vermöge unsres Verhältnisses zu ihm, und in dem, wozu er sich für uns gemacht hat.

Anm. 1. Im §. ist überall von der Versöhnung, dem ἱλασμὸς (1. Joh. 2, 2. Röm. 3, 25.), den כִּפֻּרִים, der expiatio die Rede, nicht von der Versöhnung, der καταλλαγή (2 Cor. 5, 18 ff. u. s. w.), der reconciliatio. Auf diese letztere kommt im folg. §. die Sprache.

Anm. 2. Dem im §. entwickelten zufolge ist es nichts weniger als zufällig, daß man zu allen Zeiten die Versöhnung der Sünde spezifisch durch Opfer zu bewirken versucht hat, und von der Voraussetzung ausgegangen ist, daß die Sünde nur durch Sühnopfer versühnt werden könne: Hebr. 9, 22. Auch erhellt es, daß nicht etwa bloß vermöge einer natürlichen Accommodation an die bei seinem Eintritt in die Welt allgemein gültigen Vorstellungen das Christenthum den Begriff der Versühnung der Sünde an den des Opfers anknüpft, und dieselbe grade auf den Tod des Erlösers basirt. Dieß alles geschieht vielmehr vermöge einer in der Sache selbst gegründeten Nothwendigkeit.

Anm. 2. Die durch den zweiten Adam oder den Erlöser erwirkte Versühnung unsrer Sünde bleibt natürlich, wie er selbst, auch im Stande seiner Erhöhung eine wirksame Potenz, um uns die Vergebung der Sünde zu verschaffen und immer wie-

der vonneuem zuzuwenden, so oft wir derselben bedürfen. Sie motivirt also auch für die dem Erlöser bereits Angehörigen bei ihren nach ihrer Bekehrung sie noch übereilenden Fehltritten die erneuerte Vergebung ihrer Sünden. Dieß wird ganz angemessen durch die (bildliche) Vorstellung von dem Vertreter- oder Fürsprecheramt des Erlösers ausgedrückt.

Anm. 4. Wie das individuelle und das universelle Bilden unmittelbar oder schlechthin in einander sind bei dem zweiten Adam, ebenso auch das individuelle und das universelle Erkennen. Indem er seine Ahnungen darstellt, theilt er der Welt unmittelbar zugleich ein Wissen mit.

Anm. 5. Nach dem bereits oben §. 244, besonders Anm. 1, gesagten bedarf es nur einer einfachen Erinnerung, daß bei dem im §. von dem Verdienste des zweiten Adams oder des Erlösers und von der uns zugute geschehenden Zurechnung dieses seines Verdienstes nirgends an ein Verdienst desselben in seinem Verhältniß zu Gott, sondern überall nur an sein Verdienst in seinem Verhältniß zu uns, den Gliedern der alten natürlichen Menschheit, gedacht werden darf.

§. 568. Indem der zweite Adam oder der Erlöser durch seine Versöhnung der menschlichen Sünde die Gemeinschaft zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit zuwege bringt, bewirkt er zugleich die Versöhnung dieser beiden, und stiftet einen guten Bund zwischen Gott und der Menschheit.*) Dieser neue Bund ruht daher ausdrücklich auf der Versühnung der Sünde durch den Erlöser, und mithin letztlich auf dem Opfertode dieses letzteren, und ebenso auch die Versöhnung.

---

*) Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. 1. Cor. 11, 25. Gal. 4, 24. Hebr. 7, 22. C. 8, 6 ff. C. 9, 15. C. 12, 24.

Viertes Hauptstück.

Das Reich des Erlösers.

§. 569. Auf der Basis des durch den Erlöser gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit ist eine neue religiös-sittliche Entwickelung dieser letzteren möglich, welche in stätiger Progression aus der Abnormität in die Normalität einlenkt und letztlich diese vollständig erreicht. Diese neue Entwickelung, indem sie nach der einen Seite stätige Arbeit an der immer vollständigeren Lösung der sittlichen Aufgabe ist, ist nach der andern Seite unmittelbar zugleich stätig fortschreitende Aufhebung der Abnormität an dem sittlichen Proceß, eine stätig sich steigernde Ausscheidung der Sünde aus dem religiös-sittlichen Leben. Die vollständige Secretion der Sünde durch die Wirksamkeit der Erlösung und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe, d. h. die vollständige Realsirung des höchsten Guts, coincidiren schlechthin, wie der Sache nach so auch der Zeit nach.

§. 570. Aber auch lediglich auf der Grundlage jener Versöhnung zwischen Gott und der sündigen Menschheit ist eine in die Normalität zurücklenkende sittliche Entwickelung möglich. Es findet daher nur im Zusammenhange mit dem Erlöser und seiner erlösenden Wirksamkeit (im anbahnend vorausgehenden eben sowohl als im entwickelnd nachfolgenden) eine aus der Abnormität heraus und zur absoluten Normalität hinführende, mithin wenigstens relativ normale sittliche Entwickelung — der Menschheit im Ganzen und der einzelnen Individuen — statt; und jede sittliche Entwickelung — im Leben der Menschheit und in dem des Individuums — ist eine in diesem (relativen) Sinne normale nur in dem Maaß, als sie vollständig durch den Erlöser bestimmt wird und vollständig in dem von ihm ausgehenden geschichtlichen Proceß der thatsächlichen Erlösung des menschlichen Geschlechts

aufgeht, — nur in dem Maaße, als sie von dem erlösenden Princip hervorgerufen selbst wieder Fortleiterin desselben wird. Ebenso nur soweit als die geschichtliche Wirksamkeit des Erlösers oder (was damit gleichbedeutend ist,) des Christus sich bereits erstreckt oder doch wenigstens bereits bestimmt angebahnt ist, finden sich sittliche Güter und ein Sittlichgutes im eigentlichen Sinne, und nur in dem Maaße, in welchem ein Verhältniß von dem erlösenden oder dem christlichen Princip durchdrungen, d. h. christianisirt, oder doch wenigstens ein von ihm durchdringbares, d. h. ein christianisirbares ist, ist es ein sittliches Gut. Was nicht diesem Kreise der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder der Christenheit irgendwie angehört, das ist schlechthin Welt (§. 524.).

Anm. Wo nämlich der natürliche sündige Hang herrscht, da ist in jedem Handeln und in jedem sittlichen Product Böses.

§. 571. Die Wirkung des Erlösers auf das religiös-sittliche Leben ist auf der einen Seite eine es von der Sünde schlechthin reinigende, auf der andern Seite eine es in sich selbst schlechthin entwickelnde. Sie ist beides zugleich und in einander die Herstellung der absoluten Reinheit des menschlichen Seins und die absolute Actualisirung der in ihm liegenden Potentialität. Diese doppelseitige Einwirkung — die reinigende und die entwickelnde — erstreckt sich auf alle in dem menschlichen Geschöpf als solchem der Anlage nach gegebenen normalen sittlichen Verhältnisse, d. h. Formen des Handelns und der Gemeinschaft, auf alle sittlichen Güter überhaupt. An ihnen hat das erlösende oder das christliche Princip das spezifische Object seiner Wirksamkeit und nur in ihrer vollständigen Erneuerung findet es seine Befriedigung. Die reale Existenz, die es sich in der Welt geben will, erlangt es nur in der vollständigen Erneuerung des menschlichen Seins und der menschlichen Gemeinschaft in der vollständig entfalteten organischen Totalität der an sich darin liegenden normalen sittlichen Verhältnisse oder überhaupt sittlichen Güter. Ueber den Bereich der naturgemäßen und an sich sittlichen Verhältnisse hinaus in willkürlich und eigenmächtig geschaffenen Formen giebt es keine christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit. Der Grund davon liegt in letzter Beziehung in der spezifischen Correspondenz zwischen der Bestimmtheit des Seins Gottes und der des Seins des Menschen

oder zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und in der vollkommenen Realität der Menschwerdung Gottes in dem Erlöser (oder in der absoluten Realität beider, der Gottheit und der Menschheit des Erlösers). Eben weil in dem zweiten Adam ein schlechthin reales Sein Gottes stattfindet, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee Gottes in absoluter Wahrheit und Richtigkeit gegeben; und eben weil in ihm Gott auf absolut reale Weise menschliches Sein gewonnen hat, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee des Menschlichen als solchen in ihrer Reinheit und Wahrheit zutage gebracht. Wo aber diese beiden Ideen in ihrer vollen Richtigkeit gegeben sind, da kommen sie eo ipso auch in ihrer wesentlichen Correlation, Correspondenz und Congruenz zum Bewußtsein, und es ist für dieses jeder Schein eines Gegensatzes oder doch einer theilweisen Nichtcorrespondenz zwischen beiden aufgehoben. Grade deshalb also, weil der zweite Adam (in seiner Vollendung) als das das sittliche Leben erneuernd erlösende Princip schlechthin das göttliche Princip selbst ist, ist er auch das rein menschliche Princip als solches, und die von ihm gewirkte Sittlichkeit (immer incl. Frömmigkeit) die rein menschliche als solche, die rein naturgemäße, — aber auf der Potenz ihrer absoluten Entwickelung.

§. 572. Eben infolge dieser absoluten Congruenz des Göttlichen und des Menschlichen in dem Erlöser ist nun auch das von ihm in der Menschheit ausgehende neue Leben der Erlösung gleich wesentlich beides ein sittliches und ein religiöses, wie dieß schon an sich im Begriff der Normalität des menschlichen Lebens liegt (§. 107.). Die Tendenz des Erlösers geht grade dahin, mit der Sünde selbst auch das durch sie caussirte (§. 493. 517.) Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen aufzuheben. Und wenn anders in dem zweiten Adam eine wirkliche Erlösung gegeben ist, so muß dem von ihm ausgehenden Leben auch das Vermögen dazu beiwohnen, die Herstellung der absoluten Congruenz des Sittlichen und des Religiösen im Wege einer geschichtlichen Entwickelung allmälig zu realisiren.

§. 573. In der christlichen Lebensentwickelung, sei es nun die der christlichen Menschheit oder die des christlichen Indi-

vidnums, fallen daher je näher ein Punkt der Entwickelungsreihe dem Anfange liegt deſto mehr, je näher er dem Ende liegt, deſto weniger Sittliches und Religiöſes, Sittlichkeit und Frömmigkeit auseinander.

§. 574. Da die Erlöſung unmittelbar als Verſühnung der menſchlichen Sünde wirkſam wird, alſo in ihrem Wirkſamwerden auf den Menſchen unmittelbar von einer eigenthümlichen Modification ſeines Verhältniſſes zu Gott, und zwar von der Richtigſtellung dieſes ſeines Verhältniſſes zu Gott, mithin beſtimmt von der religiöſen Seite ausgeht: ſo hebt die durch den Erlöſer hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelſt welcher die Erlöſung ſich geſchichtlich realiſirt, primitiv von der religiöſen Seite an, und das chriſtliche Leben iſt vonvornherein überwiegend unter der religiöſen Beſtimmtheit geſetzt, mit entſchiedenem Zurücktreten der an ſich ſittlichen. Je weiter aber die Entwickelung ſich vollzieht, deſto beſtimmter tritt auch die an ſich ſittliche Seite an ihm ausdrücklich hervor, und deſto vollſtändiger ſetzt ſie ſich mit der religiöſen in's Gleichgewicht, bis endlich beide ſchlechthin in einander ſind und ſich gegenſeitig decken. Auch dieß gilt gleichmäßig von dem Geſchlecht im Ganzen und von dem Individuum.

§. 575. Da einerſeits die ſittliche Entwickelung ihrem Begriff zufolge (ſ. §. 245 ff.) ſchlechterdings die Gemeinſchaft zur Bedingung ihrer Normalität hat, und andrerſeits die erlöſende Einwirkung des erhöhten Erlöſers auf die menſchlichen Einzelweſen durch eine für dieſe ſtattfindende beſtimmte Vermittelung bedingt iſt, welche nur als eine äußere und geſchichtliche denkbar iſt, alſo die Continuität einer geſchichtlichen Wirkſamkeit der Erlöſung vorausgeſetzt, dieſe aber nur vermöge einer ſie tragenden Gemeinſchaft, an der ſie ihr eigenthümliches Organ hat, möglich iſt: ſo iſt eine (in beiden Beziehungen) weſentliche Aufgabe des Erlöſers die Begründung und Entwickelung einer eigenthümlichen Gemeinſchaft der Erlöſung, d. h. einer Gemeinſchaft, in welcher das die Entwickelung beſtimmende Princip das erlöſende Princip ſelbſt, und deren Entwickelung daher nichts andres iſt als eben die geſchichtliche Entfaltung der Wirkſamkeit der in dem Erlöſer ſelbſt liegenden erlöſenden Kraft in ſtätiger Annäherung an ihre volle Inten-

stät und Extension. Dem Begriff einer solchen Gemeinschaft zufolge muß als das Princip derselben der Erlöser selbst gedacht werden, sofern er das alle übrigen menschlichen Einzelwesen spezifisch integrirende und sie durch die Verknüpfung mit sich auch unter einander verbindende menschliche Individuum ist (§. 563.). Ihrem Begriff entspricht sie nur als die extensiv und intensiv absolute menschliche Gemeinschaft; und sie als diese zu realisiren liegt daher nothwendig in der Tendenz des Erlösers. Zu einer solchen Gemeinschaft der Erlösung hat nun auch der Erlöser schon in den Tagen seines Fleisches den geschichtlichen Grund gelegt (§. 554.); kraft seiner Erhöhung besitzt er dann das absolute Vermögen, auf wirksame Weise ihre Erhaltung zu sichern, ihre Entwickelung zu leiten, und sie in stätigem Fortschritt dem Ziel ihrer Vollendung entgegen zu führen. In dieser Gemeinschaft der Erlösung gibt sich Gott mittelst des Erlösers allmälig sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Kreatursphäre, und so ist sie als das Reich des Erlösers wesentlich auch das (irdische) Reich Gottes und, da die kreatürliche Welt als von Gott realiter erfüllt eben der Himmel ist, in ihrer Vollendung wesentlich das (irdische) Himmelreich.

§. 576. Dieses Reich Gottes ist das concrete höchste Gut*), nämlich in seiner Vollendung, also als das thatsächliche vollständige Wiedergeborensein der in sich selbst vollständigen Menschheit aus der Materie (dem Fleisch) in den (heilig-guten) Geist durch den Erlöser oder, was damit gleichbedeutend ist, das vollständige Von dem Erlöser angeeignetsein der Menschheit, ihr vollständiges Sein Leibgewordensein. Dieses höchste Gut hat aber zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein andres Gut, welches das eigentlich primitive Gut des Reichs Gottes selbst ist, nämlich als objectives das Menschgewordensein Gottes in dem Erlöser, d. i. das in einem einzelnen menschlichen Individuum thatsächlich gegebene absolute Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit, mit der dann zugleich die reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in der Gesammtheit des menschlichen Ge-

*) Matth. 6, 33.

schlechts überhaupt mitgesetzt ist, — und als *subjectives* die Wiedergeburt durch den Erlöser, d. i. die kraft der Einwirkung des Erlösers in dem menschlichen Einzelwesen in subjectiver Weise wirksam gewordene reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in ihm.

§. 577. In dem Reiche Gottes tritt die Erlösung *der Welt* (s. §. 524.) *gegenüber* als geschichtliche Macht auf. Es ist daher in seiner Wirksamkeit unbedingt auf die Ueberwindung der Welt gerichtet. Alle von dem Erlöser der Welt wieder abgewonnenen sittlichen Güter schließt es organisch in sich zusammen, und außerhalb desselben gibt es kein wirkliches sittliches Gut und kein wirkliches sittliches Gutes (s. §. 570.). Die Aufhebung des Reiches der Welt oder die Rückgängigmachung der alten sündigen Entwickelung der Menschheit und die Erbauung des Reiches Gottes oder die Bewerkstelligung einer neuen normalen Entwickelung derselben sind nur zwei verschiedene Seiten Eines und desselbigen Processes oder Einer und derselbigen Wirksamkeit des Erlösers, die nie auseinander fallen können.

§. 578. Wegen der dem Menschen einwohnenden Macht der Selbstbestimmung trifft der Erlöser in seiner auf die Welt und ihre Aufhebung gerichteten geschichtlichen Wirksamkeit *innerhalb des Bereichs dieser selbst* überall auch auf solche menschliche Individuen, die sich gegen seine Erlösung unempfänglich verhalten und seiner erlösenden Einwirkung auf sie positiv widerstreben, bald mehr bald minder beharrlich. Ja eben aus demselben Grunde muß sogar der Fall als möglich gesetzt werden, daß einzelne menschliche Individuen in ihrem Widerstreben gegen seine erlösenden Einwirkungen *schlechthin* verharren.

§. 579. Somit ist das Reich des Erlösers in seiner geschichtlichen Entwickelung zu denken als innerhalb seines geschichtlichen Bereichs neben den für die Erlösung wirklich empfänglichen und wirklich in dem Proceß der subjectiven Aneignung derselben begriffenen Individuen auch für die Erlösung unempfängliche und derselben positiv widerstrebende in sich befassend, also als aus wirklich (wenn auch nur relative) christlichen und aus unchristlichen und mehr oder minder widerchristlichen Individuen gemischt.

§. 580. Da die fortschreitende Entwickelung des Reichs des Erlösers wesentlich zugleich eine stätig fortschreitende Offen-

barung der absoluten Wahrheit und Vollkommenheit dieses ist: so wird innerhalb des Bereichs der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers der Widerstand der menschlichen Individuen gegen ihn je länger desto mehr ein *positiv* böser. Die Bösen werden je länger, desto böser,*) so wie auch umgekehrt die Guten je länger desto besser werden; und mit dem Eintritt der Vollendung des Reichs des Erlösers, und mithin auch der vollen Offenbarung dieses letzteren, ist das Widerstreben der auch dann noch die Erlösung verneinenden das absolute, die Bösheit des Bösen innerhalb seines geschichtlichen Bereichs (der aber dann die vollständige Gesammtheit der Nazionen umfaßt,) die absolute. Bis zu diesem Zeitpunkt hin jedoch kann *kein* menschliches Individuum als *schlechthin* unempfänglich für die Erlösung angesehn werden.

§. 581. Das Reich des Erlösers kann sich ohne die vollständige Ausscheidung dieser ihm fremdartigen Elemente aus seinem äußerem Bereiche nicht geschichtlich vollenden (vgl. auch unten §. 592.). Es muß daher dem Erlöser die Macht und die wirksame Tendenz beiwohnen, sein Reich von den beharrlich für ihn undurchdringlich bleibenden Elementen, welche durch einen geschichtlichen Zusammenhang äußerlich in dasselbe hineinverflochten sind, mehr und mehr zu reinigen, und die schlechthin beharrlich widerstrebenden Individuen innerhalb desselben letztlich vollständig auch aus seinem äußeren Bereiche auszustoßen. Diese Macht und Tendenz macht er denn auch von Anfang an geltend. Eine stätig sich steigernde Ausscheidung der widerchristlichen Elemente aus dem Umfange der christlichen Gemeinschaft ist das naturnothwendige Resultat des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der christlichen Menschheit. Dieser ist wesentlich unmittelbar zugleich ein wirksamer Reinigungsproceß der christlichen Menschheit von allem Widerchristlichen in continuirlich wachsender Extension und Intensität. In demselben Verhältniß also, in welchem die christliche Gemeinschaft sich allmälig *als christliche* vollendet, setzt sie auch aus sich heraus eine immer größere Masse antichristlicher Stoffe ab. Je vollständiger aber diese aus der äußeren Verbindung mit der christlichen Menschheit eliminirt werden, desto mehr streben sie sich unter einander zu einer Gemeinschaft zu

*) Offenb. 22, 11.

organisiren, zu einem Reiche des Bösen oder antichristlichen Reiche, dem Reiche der Erlösung oder des Erlösers gegenüber. Natürlich kann es nur allmälig von einer Mehrheit anfangs vereinzelter Ansatzpunkte aus in die Einheit zusammengehn. Je mehr dieses antichristische Reich sich consolidirt, desto ausgesprochener entspinnt sich zwischen ihm und der christlichen Gemeinschaft ein unversöhnlicher Kampf. Während anfänglich, solange die widerchristlichen Elemente noch in trüber Mischung mit den christlichen verworren (im Einzelnen und im Ganzen) im Schooße der christlichen Gemeinschaft selbst arbeiteten, diese von *inneren* Kriegen zerwühlt wurde, haben sich mit der Organisation des antichristischen Reichs beiderlei der Natur nach einander contradictorisch entgegengesetzte Stoffe auch äußerlich klar geschieden, und stehen nun in dieser Geschiedenheit einander in offenem Streit gegenüber als zwei einander schlechthin negirende Gemeinschaften. Ein Kampf, der sich um so höher spannt, je mehr beide Reiche sich ihrer Vollendung annähern, welches gleichmäßig geschieht.

Anm. Eine ausgesprochene Sonderung dieser beiden Reiche kann erst von dem Zeitpunkt an eintreten, da es zum klaren und allgemeinen Bewußtsein in der Christenheit darum kommt, daß das Christenthum seinem Wesen nach schlechthin nichts andres ist als die reine und vollkommen entwickelte (religiös-sittliche) Humanität selbst.

§. 582. Nach §. 564. kann das Reich der Erlösung oder das Reich Gottes seine Vollendung nicht früher erreichen, bevor nicht die in dasselbe, als wirklich der Erlösung persönlich theilhaftig aufgenommenen menschlichen Einzelwesen in ihrem schlechthin organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen.

§. 583. Das Reich Gottes ist nach §. 572. wesentlich beides, religiöse und sittliche Gemeinschaft, und in seiner Vollendung kann es nur als das absolute Zusammenfallen der (extensiv und intensiv) absoluten religiösen und der (extensiv und intensiv) absoluten sittlichen Gemeinschaft gedacht werden. Auf diesen Punkt hin tendirt als auf seinen Vollendungspunkt seine geschichtliche Entwickelung.

§. 584. Da die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, primitiv von der religiösen Seite ausgeht, und mithin das neue christliche Leben ursprünglich unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt und sich seiner selbst zunächst nur nach seiner religiösen Seite wirklich bewußt ist (§. 574.): so tritt auch an der Gemeinschaft der Erlösung ursprünglich bestimmt die religiöse Seite hervor, und sie allein ausdrücklich, und das Reich Gottes setzt sich selbst primitiv als religiöse Gemeinschaft, und zwar als ausschließlich und lediglich religiöse Gemeinschaft, d. i. als Kirche. Dieß ist überdieß auch eine unumgängliche geschichtliche Nothwendigkeit. Da nämlich bei dem Eintritt der Erlösung in die Geschichte die allgemeine an sich sittliche Gemeinschaft, d. i. die staatliche infolge ihrer verkehrten Entwickelung und ihrer Depravation zu einem Reich des Bösen (§. 521.) für die Einwirkungen der Erlösung noch unempfänglich ist, ja das neue geschichtliche christliche Princip gradezu feindselig zurückstoßen und aus ihrem Bereich ausschließen muß: so kann die christliche Gemeinschaft sich nicht anders constituiren als ihr gegenüber, d. h. im Gegensatz gegen sie als die Welt, mithin nur als nicht-staatliche (d. h. aber überhaupt nicht-sittliche), sondern lediglich religiöse Gemeinschaft. Das Reich Gottes bildet sich also geschichtlich primitiv als die christliche Kirche.

§. 585. Diese Form der Gemeinschaft, die Kirche, kann, beides ihrer Idee und ihrer Verwirklichung nach, erst innerhalb des Gebiets der Erlösung auftreten. (vgl. oben §. 523.). Denn nur wenn die Frömmigkeit in ihrer vollen Wahrheit gegeben ist, kann auch ihre absolute Selbständigkeit, ihre absolute Unabhängigkeit von allem Materiell-Natürlichen, ihre absolute Macht, sich von allen materiell-natürlichen Substraten und Bedingungen loszubinden, an denen und mit denen zusammen sie sich in ihrem unmittelbaren Gegebensein vorfindet, einerseits wirklich vorhanden sein und andrerseits zum Bewußtsein kommen. Ebenso ist aber auch erst mit dem Dasein der Kirche eine wirklich geschichtliche Wirksamkeit des erlösenden oder christlichen Princips eingetreten und der endliche vollständige Erfolg desselben gewährleistet. Beginnen muß die von dem Erlöser ausgehende

neue Gemeinschaft ihre Entwickelung unter der Form der Kirche, und die geschichtliche Erscheinung dieser letzteren ist ein unendlich bedeutsames Entwickelungsmoment im Reiche Gottes.

§. 586. Nichts desto weniger ist die kirchliche Form, weil sie die rein und ausschließlich religiöse und mithin eine nur einseitige Form des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft ist, wie überhaupt dem Begriff des normal vollendeten menschlichen Lebens, ebensowohl wie es religiöses als wie es sittliches Leben ist, so ebendeshalb namentlich auch dem Wesen des von der Erlösung ausgehenden neuen christlichen Lebens und seiner Gemeinschaft in ihrer Vollendung wesentlich unangemessen.

§. 587. Da einerseits das christliche Leben seinem Begriff nach eben nur das menschliche Leben als solches in seiner absoluten Reinheit und in der vollständigen Entwickelung aller in ihm primitiv prädisponirten Functionen, also das schlechthin normal und schlechthin vollständig entwickelte menschliche (religiös-sittliche) Leben, und ebendeshalb das absolute Ineinandersein des Religiösen und des Sittlichen ist (§. 571. 572.), — andrerseits aber die an sich seiende und natürlich angeborne Form des menschlichen Lebens als solchen der Staat ist, und diesem seinem Begriff zufolge gleichwesentlich wie die sittliche Bestimmtheit auch die religiöse eignet, und zwar in seiner normalen Entwickelung durchgängig, so daß bei dieser in ihm sittliches Leben und religiöses schlechthin zusammenfallen, und in seiner Vollendung auch sittliche Gemeinschaft und religiöse (§. 443. 444.): so kann die dem christlichen Leben und der christlichen Gemeinschaft in ihrer Vollendung wirklich und spezifisch entsprechende Form nur der vollendete christliche Staat sein.

§. 588. Wiewohl daher die christliche Gemeinschaft (das Reich Gottes) nicht als Staat anheben kann, sondern nur als Kirche (§. 584.), so ist doch das nothwendige Resultat ihrer eignen Lebensentwickelung die allmälige Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche (politische). Während in dem Processe der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder des christlichen Princips auf der einen Seite die Kirche sich immer vollständiger ausbaut, christianisirt diese selbst auf der andern Seite allmälig den Staat und entsäculari[illegible]

ihn. Eben mittelst des Organs der Kirche erzieht sich der Erlöser in seiner continuirlich steigenden geschichtlichen Wirksamkeit aus der Welt heraus in zwar sehr allmäliger, aber stätiger Entwickelung eine Vielheit von christlichen Staaten, in denen sich unter der concreten christlichen Bestimmtheit der Begriff des Staats als solcher auf wesentliche Weise geschichtlich realisirt. Aber in demselben Verhältniß, in welchem dem Erlöser mittelst der Kirche die Christianisirung des Staats gelingt, muß sich die fortschreitende Vollführung des Baus der Kirche als das Princip ihres Untergangs ausweisen. Die Kirche muß je vollständiger sie sich als solche vollendet, desto mehr eine Fessel des von ihr selbst groß gezogenen christlichen Lebens werden, und indem sie demzufolge sich mit diesem je länger desto ernstlicher überwirft, muß sie nach und nach wieder in sich selbst zerfallen. Dieser ihr Verfall muß naturgemäß damit anfangen, daß sie sich — in offnem Widerspruche mit ihrem Begriff, der gebieterisch ihre absolute Einheit fordert (§. 402. 403.), in eine immer größere Vielheit von besondren Kirchen zersetzt, die sich gegenseitig befehden. Während nun so die Kirche langsam in sich zusammensinkt, siedelt sich das christliche (religiös-sittliche) Leben und die christliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft nach und nach aus ihr in den Staat (die allgemeine menschliche d. h. religiös-sittliche Gemeinschaft als solche,) hinüber, genau in demselben Verhältniß, in welchem das christliche Princip von ihm immer vollständiger Besitz nimmt. Eben deshalb kann die christliche Gemeinschaft allmälig die Kirche immer mehr entbehren, und so tritt diese je länger desto mehr in den Hintergrund zurück.

§. 589. So lange jedoch das christliche religiös-sittliche Leben ein noch nicht schlechthin normalisirtes ist, — und dieß bleibt es in irgend einem Maaße bis zur absoluten Vollendung des Reiches des Erlösers hin, — so lange congruiren auch in ihm die religiöse Seite und die sittliche als solche noch nicht schlechthin, und decken sich mithin in dem einzelnen christlichen Staate die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche oder christlich-staatliche, selbst abgesehen von der bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung in irgend einem Maaße noch zurückbleibenden Differenz ihres Umfangs, noch nicht schlechthin. Ebensolange fallen also auch schon in dem einzelnen christlichen Volke Kirche und Staat noch irgendwie auseinander, und

dauert folglich in ihm noch irgend ein Minimum wenigstens von christlicher Kirche fort. Und fürsandre: so lange die einzelnen nazionalen Staaten, auch als wirklich christianisirte und somit zugleich auf durchgreifende Weise religiös bestimmte, gegen einander noch irgendwie im Verhältniß der Trennung und der Isolirung stehn, mithin der Umfang der christlich-religiösen Gemeinschaft noch weiter reicht als der der christlich-staatlichen (christlich-politischen), d. h. der christlich-sittlichen, bleibt die (christliche) Kirche immer noch fortbestehn, und ist ihre Fordauer immer noch ein wesentliches Bedürfniß, eben als das alle einzelnen besondren christlichen Staaten zusammenschlingende gemeinsame Band. (Vgl. oben §. 453.). Ihre Bedeutung und geschichtliche Stellung ist aber von nun an eine wesentlich veränderte, da sie jetzt vorzugsweise nur noch auf dem Nichtzusammenfallen des Umfangs der religiösen und der sittlichen (christlichen) Gemeinschaft bei entschiedenem annäherungsweisem Zusammenfallen und Ineinandersein der (christlichen) Frömmigkeit und der (christlichen) Sittlichkeit beruht, während sie vonvornherein vor allem auf dem Auseinanderfallen der (christlichen) Frömmigkeit (in der christlichen Kirche) und der (nicht christlichen) Sittlichkeit (in dem nichtchristlichen Staate) selbst beruhte.

Anm. Innerhalb des geschichtlichen Stadiums, von welchem der §. handelt, gilt die Behauptung, daß die jedesmalige Kirche nicht um ein Haar breit *christlicher* ist als der jedesmalige Staat. Natürlich sofern beide genau innerhalb desselben geschichtlichen Längen- und Breitengrades liegen.

§. 590. Allein in demselben Maaße, in welchem die einzelnen christlichen Staaten sich immer vollständiger von dem christlichen Princip durchdringen und entwickeln lassen, normalisirt sich auch das christliche religiös-sittliche Leben in jedem von ihnen immer vollständiger, und organisiren sie sich *zugleich* immer mehr unter einander zu einer einheitlichen Totalität, ohne übrigens ihre besondre Individualität und die in dieser begründete Selbständigkeit gegen einander aufzugeben. Es entsteht so allmälig ein *allgemeiner christlicher Staatenorganismus*. (Vgl. oben §. 455 — 458.). Da in diesem in seiner Vollendung einestheils das christliche Leben schlechthin normalisirt ist, und folglich die religiöse Seite desselben und die sittliche, mit ihnen aber, weil auf

diesem Punkte die Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft schlechthin vollendet ist, auch die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche sich absolut decken, auch ihrem Umfange nach, und anderntheils diese religiös-sittliche christliche Gemeinschaft (die christlich-sittliche Gemeinschaft als zugleich schlechthin christlich-religiös bestimmte) in ihrem absoluten Umfange zustande gekommen ist: so gibt es neben ihm für die Kirche keinen Ort mehr. (Vgl. oben §. 464.)

§. 591. Die Verwirklichung dieses allgemeinen christlichen Staatenorganismus kann nur das Resultat davon sein, daß in allen einzelnen nazionalen Staatsgemeinschaften das Princip der Erlösung seine Wirksamkeit schlechthin entwickelt und alle einzelnen Punkte vollständig durchdrungen hat.

§. 592. Zu einer solchen Vollendung der einzelnen nazionalen christlichen Staaten in sich selbst kraft ihrer vollständigen Durchdringung und Entwickelung durch das christliche Princip kann es aber nicht kommen ohne eine schlechthin vollständige Secretion aller für dieses Princip beharrlich unempfänglichen und demselben beharrlich widerstrebenden, also aller eigentlich widerchristlichen menschlichen Einzelwesen aus ihnen und sofern sich diese antichristischen Individuen unter sich zu Gemeinschaften, also zu antichristischen Reichen organisirt haben, diese aber letzlich wieder zu einer höheren Einheit, zu einem allgemeinen antichristischen Reiche, auch dieses aus jedem äußeren Zusammenhange mit ihnen. Auch von dieser Seite her zeigt es sich daher von Neuem (vgl. oben §. 581.), daß es zur absoluten Vollendung wie der sittlichen Entwickelung der erlösten Menschheit so auch des Reiches Gottes vor der vollständigen Ausscheidung aller beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereich der geschichtlichen Herrschaft des Erlösers, also der christlichen Menschheit, nicht kommen kann.

§. 593. Diese Ausscheidung kann auf schlechthin vollständige Weise nur durch den Erlöser selbst (natürlich in seiner Einheit mit den ihm schlechthin organisch angeeigneten bereits vollendeten Erlösten, die überhaupt von ihm unzertrennlich sind *), bewirkt werden. Denn ihm allein wohnt die zu ihr er-

*) Vgl. Joh. 12, 26. C. 14, 3. C. 17, 23. Phil. 1, 23. C. 3, 20.

forderliche sowohl Kenntniß des Innern aller menschlichen Einzelwesen als auch kosmische Macht schlechthin bei.

§. 594. Sie kann aber auch durch ihn nicht früher geschehen, bevor nicht die Bedingungen dazu eingetreten sind. Diese sind *einmal* daß die Gemeinschaft der thatsächlich (persönlich) Erlösten durch die den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen wirklich erfüllt ist, — und *fürsandre*, daß die geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes so weit gediehen ist, daß in ihm, nachdem die *gesammte* Menschheit christianisirt ist*), *alle* wesentlichen Gestaltungen und Momente der sittlichen Idee oder genauer *alle* wesentlichen Elemente des sittlichen Guts realisirt sind, und also zu seiner *absoluten* Vollendung sonst nichts mehr fehlt als eben jene Secretion der für die Erlösung auf schlechthin beharrliche Weise unempfänglichen aus seinem äußeren Umfange und dem äußeren Zusammenhange mit ihm. Denn — das *letztere* angehend — erst auf *diesem* Punkte der Entwickelung des Reichs des Erlösers ist ja die Unempfänglichkeit für die Erlösung als eine *absolute* erwiesen, auf ihm aber allerdings auf schlechthin unfehlbare Weise (s. oben §. 580.). Und die *erstere* Bedingung betreffend, so kann ja das Reich des Erlösers seine Vollendung nicht früher erreichen bevor nicht die in dasselbe als wirklich für sich selbst der Erlösung theilhaftig aufgenommenen menschlichen Einzelwesen in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen (§. 133. 124.). Weshalb denn auch die zweite Bedingung selbst wieder durch die erste bedingt ist.

§. 595. Sobald diese beiden Bedingungen gegeben sind, tritt die Ausscheidung der beharrlich für die Erlösung unempfänglichen Individuen unter dem in diesem Zeitpunkt sinnlich lebenden Geschlecht der Menschheit aus dem äußeren Umfange des irdischen Reichs Gottes durch den Erlöser selbst unfehlbar ein. Sie kann von ihm nur vermöge eines absoluten *Machtacts*, d. h. einer *Wunderwirkung* vollzogen werden, nur vermöge einer *sinnlich wahrnehmbaren* Einwirkung auf die dann sinnlich lebende Menschheit, da der Erlöser sich den für seinen Geist schlecht-

*) Matth. 24, 14. Marc. 13, 10. Vgl. Luc. 24, 47. ApG. 1, 8. Joh. 16, 10.

bin unempfänglichen nicht anders unzweideutig erkennbar machen kann als mittelst des sinnlichen Augenscheins, also nicht anders als mit Hülfe eines sinnlichen Mediums. So erfolgt denn jene letztlich durchgreifende Krisis mittelst der sinnlichen Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit.

Anm. Nicht seine reale Gegenwart auf Erden (denn diese ist eine ununterbrochene schon von seiner Erhöhung an, s. oben §. 561.), ist das Neue, welches jetzt eintritt, sondern die sinnliche Wahrnehmbarkeit dieser seiner (geistigen) Gegenwart auf Erden.

§. 596. Diese Wiedererscheinung des Erlösers ist unmittelbar zugleich die Wiedererscheinung derjenigen von den bereits abgeschiedenen des Heils der Erlösung persönlich theilhaftig gewordenen menschlichen Einzelwesen, welche infolge ihrer schon vollständig vollendeten Wiedergeburt, d. h. der schon vollständig vollendeten Ausreifung ihres heiliggeistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) bereits auferstanden und in den Leib des Erlösers schlechthin eingegliedert sind (S. unten §. 801. 802.). Eben weil sie sonach von dem Erlöser schlechthin unzertrennlich sind, ist seine Wiedererscheinung unmittelbar zugleich auch die ihrige*).

Anm. Es ist dieß das, was die Apokalypse „die erste Auferstehung" nennt: 20, 4—6. Dabei ist es sehr bemerkenswerth, daß diese Stelle, ungeachtet sie ausdrücklich sagt: αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη, doch mit keiner Silbe von einer Auferstehung oder einem Wiederaufleben derjenigen spricht, welche sie dieses Vorzugs theilhaftig werden läßt, sondern bloß davon, daß sie, nachdem der wiedererschienene Erlöser den Drachen sammt seinem Anhange besiegt hat (19, 11 bis 20, 3), die für sie bereiteten Throne einnehmen. Sie sind also schon vor dem hier mit dem Namen der ersten Auferstehung bezeichneten Zeitpunkte auferstanden. S. auch Joh. 3, 18. c. 5, 24. 25. c. 11, 25. 26.

§. 597. Indem die Wiedererscheinung des Erlösers die Ausscheidung der schlechthin beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereich der christ-

*) 1 Thess. 4, 14. 16.

lichen Menschheit vollzieht, ist sie unmittelbar zugleich auch die Ein für allemal entscheidende Besiegung der antichristischen Macht und des antichristischen Reichs und die Vernichtung derselben.*) Sie ist aber näher die Elimination aller dieser schlechthin beharrlich wider-christlichen menschlichen Individuen von der Erde überhaupt**), da die vollendete Lösung der sittlichen Aufgabe und mithin auch die Vollendung des Reichs des Erlösers das Zugeeignetsein der ganzen irdischen äußeren materiellen Natur an die Menschheit zu ihrer Voraussetzung hat. (Vgl. §. 207—211.)

§. 598. Infolge der vollständigen Ausscheidung der beharrlich widerchristlichen Individuen aus der christlichen Menschheit durch den in seiner Herrlichkeit wunderbar wiedererschienenen Erlöser vollendet sich die Entwickelung seines Reichs auf Erden vollends abschließlich. Es kommt nun zum vollendeten Reiche Gottes auf Erden. Denn jener allgemeine christliche Staatenorganismus vollzieht sich jetzt zu absoluter Vollendung, indem er sich unter Einem Haupte schlechthin organisch zusammenfaßt. Dieses Haupt desselben ist nämlich eben der in seiner Verherrlichung wiedererschienene Erlöser. Er ist jetzt „der König aller Könige und der Herr aller Herren“***), und alle Reiche der Erde sind sein geworden†). In diesem nun vollendeten christlichen Staatenorganismus hat sich kraft der Erlösung die christliche Gemeinschaft auf die ihrem Begriff schlechthin entsprechende Weise realisirt, das Reich Gottes sich schlechthin vollendet, und die sittliche Aufgabe ist hiermit schlechthin gelöst.

§. 599. Eben hiermit ist nun aber auch die bei der Wiedererscheinung des Erlösers sinnlich lebende christliche Generation in ihrer sittlichen Entwickelung schlechthin vollendet, d. h. aber näher schlechthin gut und heilig vergeistigt. Sie ist in allen ihren Gliedern wirklicher (nicht mehr bloß annäherungsweiser) Geist geworden. Es kann ihr also die materielle Verkleidung, die sie noch an sich trägt, ausgezogen werden; ihr geistiger Naturorganismus

*) 2 Thess. 1, 7—10. C. 2, 8. Offb. 19. 11—20, 3.

**) Offb. 19, 20. C. 20, 2. 3. 10. 15.

***) Offb. 19, 16.

†) Offenb. 19, 6. Dann geht Joh. 10, 16 in letzter Beziehung in Erfüllung.

(beseelter Leib) ist unter derselben ausgereift, und sie ist also fähig, als reiner Geist zu leben. Damit tritt nun die Verwandlung der dann noch sinnlich lebenden christlichen Individuen*) ein. So vergeistigt werden die Glieder der letzten menschlichen Generation jedes an seinem eigenthümlichen Ort dem großen Organismus der Erlösten (dem „Leibe des Erlösers"), eingegliedert, der mit dem Erlöser zugleich wiedererschienen ist (§. 596.), und eben durch diese Ergänzung sich vollends schlechthin vollendet. Der Erlöser hat sich nunmehr die Menschheit vollständig zugeeignet, und beseelt sie in allen ihren Punkten schlechthin. Der Erlöser ist jetzt schlechthin die Menschheit geworden, und die Menschheit schlechthin der Erlöser; und nun ist auch die Menschwerdung Gottes in dem Erlöser auf schlechthin abschließende Weise vollendet. (S. oben §. 564.)

§. 600. Für die nunmehr vollständig vergeistigte erlöste Menschheit, für dieses Reich reiner Geister bedarf es keines materiellen (sinnlichen) Offenbarungsmittels mehr. So thut sich denn unmittelbar zugleich auch von dem Erlöser und seinem schon früher vollendeten Erlösten alles wieder ab, was an ihrer Wiedererscheinung materieller (sinnlicher) Art war, und es bleibt nur ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Eben diese ist die absolute Vollendung der Wiedererscheinung des Erlösers.

Anm. Es verhält sich also mit der sinnlichen Erscheinungsform des Erlösers bei seiner Wiederoffenbarung ganz ähnlich wie mit seiner Wiederannahme seines sinnlichen Naturorganismus nach seiner Auferstehung, die ja auch — als blos ökonomische — eine nur ganz transitorische war. S. oben §. 560. Anm. Vgl. ApG. 1, 11.

§. 601. So als das Haupt der schlechthin vollendeten rein geistigen Menschheit hat der Erlöser auf Erden sein schlechthin unbeschränktes Reich; aber schlechthin vollendet ist seine Aufgabe innerhalb der irdischen Weltsphäre und die Schöpfung dieser selbst auch jetzt noch nicht. Eins übrigt noch, nämlich die Wiederauflösung der äußeren materiellen irdischen Natur, die, nachdem sie bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung ihren Dienst vollständig geleistet, keinen Zweck mehr hat, und in der irdischen

*) 1 Cor. 15, 51. 52. 1 Thess. 4, 14—17. Vgl. auch 2 Cor. 5, 1. ff.

Schöpfungssphäre aus der Entwickelung derselben als materielle Schlacke zurückgeblieben ist. Sie muß deshalb aus dieser Weltsphäre ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue, durch Wiederauflösung in ihre Elemente*). (Vgl. oben §. 467.) Diese Wiederzerstörung der materiellen äußeren (irdischen) Natur ist ein noch irdisches Tagewerk für den Erlöser und seine vollendete erlöste Menschheit. Ihre Wirksamkeit ist also zunächst noch auf die Erde gerichtet, das Reich des Erlösers zunächst noch ein irdisches Reich der Herrlichkeit. Da dieses Reich eine bestimmte Aufgabe zu lösen hat, um deren willen allein es besteht, so ist seine Dauer eine gemessene. In ihm ist wegen der nunmehr vollendeten Vergeistigung der dasselbe bildenden Menschheit die materielle (sinnliche) Naturordnung des menschlichen Seins schlechthin aufgehoben.**) Einerseits haben in ihm die geschlechtliche Zeugung***) und der sinnliche Assimilationsproceß keine Statt mehr, und andrerseits ist ihm auch der Tod, der letzte Feind, vernichtet,†) und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht.††)

Anm. Wovon der §. handelt, das ist das chiliastische Reich Christi Offb. 20, 4—6, womit das δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου: Offb. 19, 6—9, identisch ist. Darin hat der Chiliasmus in der That Recht, daß er dieses Reich des Erlösers in bestimmt gemessene Zeitgränzen einschließt, ungeachtet natürlich niemand imstande ist, sie zu berechnen. Bei dem Tagewerke in diesem Reiche wird die Chemie ihren Triumph feiern.

§. 602. Mit der Wiederauflösung der materiellen äußeren irdischen Natur sind innerhalb der irdischen Weltsphäre für alle nicht wirklich geistigen Kreaturwesen die Bedingungen des Seins hinweggefallen. Die bisdahin, weil sie nicht als Geister vollendet waren, dem Todtenreich anheimgefallenen menschlichen Einzelwesen (s. §. 487.) finden nunmehr in diesem, weil es selbst, als eine nur materielle Oertlichkeit, die Zerstörung erfahren hat†††), keine

*) 2 Petr. 3, 7—12. Off. 20, 11. Röm. 8, 19—23.

**) 1 Cor. 15, 50.

***) Matth. 22, 30. Luc. 20, 35. 36. 1 Cor. 15, 45 ff. Offb. 14, 4.

†) Luc. 20, 36. 1 Cor. 15, 26. Off. 21, 4.

††) 2 Tim. 1, 10.

†††) Offb. 20, 14.

Stelle mehr. Das Todtenreich gibt die bisdahin noch in ihm zurückgebliebenen menschlichen Individuen heraus.

Anm. Dieß ist die s. g. zweite Auferstehung, die Auferstehung zum Gericht: Offb. 20, 11—15. Joh. 5, 28. 29.

§. 603. Diese aus dem Todtenreich entlassenen sind nunmehr reif für die letzliche Entscheidung ihres Geschicks, für das Endgericht. Ein Umschwung ihrer persönlichen Entwickelung ist hinfort nicht mehr denkbar, weil die äußeren Entwickelungsimpulse jetzt alle erfolglos an ihnen erschöpft sind. Der Kreis der Entwickelung der irdischen Schöpfung ist ja nun vollständig abgerollt vor ihnen, das Erlösungswerk hat vor ihnen den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit und somit zugleich die ganze Herrlichkeit der Heiligkeit, Weisheit, Macht und Gnade Gottes entfaltet. Auch ist die Unmöglichkeit, den göttlichen Erlösungsrathschluß zu vereiteln, jetzt zu absoluter Evidenz gebracht. Wer durch dieß alles sich nicht hat gewinnen lassen für das Reich der Erlösung, wer sich auch jetzt noch nicht bewogen findet, zu dem Gott der Gnade in demüthiger Reue seine Zuflucht zu nehmen, für den gibt es hinfort überhaupt kein Motiv und kein Mittel der Bekehrung mehr, das noch an ihm versucht werden könnte, — er ist schlechthin und auf immer ungewinnbar für die Erlösung. So ist denn die Auferstehung der bis dahin noch im Tode gebliebenen zugleich ihre Auferstehung zum Gericht. Ihr Richter ist auch bereits zur Stelle; der verherrlichte Erlöser in seiner Einheit mit der bereits vollendeten erlösten Menschheit, — er, der nun enthüllt ist in seiner ganzen Gnade und Wahrheit, und schlechthin legitimirt nach seiner Vollmacht vor den zu richtenden. Das Gericht aber vollzieht sich ganz von selbst. Denn da von den zu richtenden durch den sinnlichen Tod die grobe materielle Hülle abgestreift ist, und ihr jetziger geistiger oder beziehungsweise geistartiger Naturorganismus — soweit sie nämlich einen solchen sich zu gestalten vermocht haben, (s. §. 487.) — das adäquate Organ ihrer Persönlichkeit und mithin auch schlechthin durchsichtig für sie und der treue Spiegel ihres gesammten sittlichen Zustands ist: so liegt ihr Inneres, überhaupt ihre ganze sittliche Beschaffenheit unmittelbar aufgedeckt und klar da vor dem Richter und allen denen, welche Theilnehmer und Zeugen dieses Auftritts sind.

§. 604. Diejenigen von den in diesem Endgericht zu richtenden, welche sich noch in dieser letzten Stunde von der rettenden

Bemühung des Erlösers haben ergreifen lassen, und kraft dessen ihre Wiedergeburt oder die Erzeugung eines heilig-guten und wirklich geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) letztlich noch vollbracht haben, werden nun auch noch zu der mit dem Erlöser vereinigten vollendeten Menschheit hinzugethan. Wirklich ihr eingegliedert können sie freilich nicht mehr werden; denn da ihr Organismus bereits schlechthin vollendet ist (§. 594. 601), so gibt es für sie in derselben keinen organischen Ort. Aber sie können ihr noch äußerlich angeschlossen, noch an die Extremitäten des Leibes des Erlösers angefügt werden (als Gibeoniten). Bei ihrer relativ allergeringsten Unempfänglichkeit sind sie nur mit Mühe wenigstens dem Verderben entrissen worden*), bleiben aber weit zurück hinter der Herrlichkeit der früher gereiften Erlösten.

§. 605. Die auch bis zu dieser äußersten Frist beharrlich für die Erlösung unempfänglich gebliebenen aber — da es jetzt für sie keine göttliche Geduld mehr gibt, die einen Sinn hätte, — werden als unrettbare ausgestoßen aus der vollendeten irdischen Schöpfung, in der eben als vollendeter es für sie keinen Ort mehr gibt. Ausgeschieden aus dem kosmischen Organismus und somit auch aus dem Bereich der Wirksamkeit der welterhaltenden Potenzen und Bedingungen, können sie, da sie es nicht zu einem wirklich geistigen und damit auch in sich selbst unvergänglichen Sein gebracht haben, nur, sich allmählig in sich selbst aufzehrend, ihrer endlichen völligen Wiedervernichtung entgegengehn. Diese ihre Wiedervernichtung muß in der Art erfolgen, daß ihr nur relativ geistiger und nur relativ organisirter dämonischer Naturorganismus sich nach und nach wieder auflöst, d. h. daß die nur geistartige Materie, welche ihr Sein constituirt, allmälig ihre Organisation wieder fallen läßt, und wieder in die Elemente zurücksinkt. Dieß thut nun dieser ihr Naturorganismus schon von sich selbst (von innen heraus) vermöge des ihm als materiellem Sein wesentlich einwohnenden Princips des Nichtseins. Der Proceß dieses Sich aus sich selbst heraus wieder in sich zersetzens der Organisation an der Materie ist überhaupt die Fäulniß, der Verwesungsproceß.**) Jenes, die Organisation fallen lassen erfolgt aber zu-

*) 1 Cor. 3, 15.

**) Vgl. Marc. 9, 49.

gleich auch von außenher, vermöge der von der bereits vollendeten, d. h. schlechthin geistigen (persönlichen) Welt auf die im Endgericht Verdammten ausgehenden Wirkungen. Diese letzteren sind näher die des oben §. 474. von uns so genannten geistigen Lichts, d. h. jenes den vollendeten kreatürlichen (persönlichen) Geistwesen eigenthümlichen Mediums ihrer Wirksamkeit nach außen hin. Dieses geistige Licht muß nämlich überhaupt auf die Materie, vermöge des zwischen beiden an sich statthabenden Gegensatzes, wesentlich negirend, d. h. sie als Materie aufhebend, wirken. Diese Einwirkung muß aber im Allgemeinen eine durchaus verschiedene sein, je nachdem das Verhalten des materiellen Einzelwesens gegen die Influenz des geistigen Lichts entweder ein freundliches, also das der Empfänglichkeit, ist, oder ein feindliches, also das der Unempfänglichkeit und des Widerstandes. Im ersteren Falle schließt die individuirte Materie sich dem geistigen Licht auf, und läßt sich von ihm durch Differenzirung in sich selbst, also durch Organisation über sich selbst hinaus und der Geistigkeit entgegenführen. Die Wirkung des geistigen Lichts in der Materie ist dann die Wärme, durch welche die starre Masse in Fluß geräth! Sie ist deshalb die unzertrennliche Begleiterin alles materiellen Lebens. Da, wo die individuirte Materie schon bis zum sinnlichen Leben potenzirt, wo mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, reflectirt sich in diesem Falle die Einwirkung des geistigen Lichts (die Wärme) im Bewußtsein unmittelbar als das individuelle Leben fördernde Potenz, als Wohlgefühl des Lebens, als Lust. Im anderen Falle dagegen, wenn das Verhalten des materiellen Einzelseins gegen das geistige Licht ein feindseliges ist, also jenes sich den Einwirkungen dieses letzteren verschließt und widersetzt ist die Folge davon nichts desto weniger gleichfalls die Aufhebung der individuirten Materie, nur in andrer Weise und in entgegengesetzter Richtung, nämlich durch die Wiederzurückführung derselben unter den bereits erreichten Punkt ihrer Entwickelung, also die Vernichtung des materiellen Einzelseins mittelst der Wiederaufhebung der an ihm bereits vollzogenen Organisation, d. h. seiner Wiederzersetzung in die Elemente. Unter dieser Form ist der Proceß, um den es sich hier handelt, der Verbrennungsproceß, und die in diesem Falle stattfindende Wirksamkeit des geistigen Lichts in der Materie ist das Feuer. Das Feuer ist die negative Wärme, die destruirende Wirksamkeit des geistigen

Lichts in der Materie, wie die Wärme die construirende, d. i. die organisirende. Wo die Materie bereits bis zum seelischen Leben sublimirt, mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, da reflectirt sich das Feuer im Bewußtsein unmittelbar als das Leben hemmende Potenz, als das Wehgefühl der Lebensvernichtung, also als Schmerz. Dieß zuletzt beschriebene feindselige Verhältniß nun ist es, welches zwischen der bösen und unheiligen nur annäherungsweise vergeistigten, mithin in Wahrheit nur (fein) materiellen Natur der Verdammten und der bereits vollendeten, d. h. schlechthin vergeistigten heilig-guten (persönlichen) Welt mit dem von ihr ausströmenden geistigen Lichte besteht. Denn zu dieser letzteren stellen jene sich nothwendig in das Verhältniß absolut feindseligen Widerstands, weil ja in ihr Gott sein Sein hat, Er, der Gegenstand ihres absoluten Hasses. Den Wirkungen dieser schon vollendeten Welt, d. i. ihres geistigen Lichts verschließen sie hartnäckig ihre Natur, so viel ihrer Persönlichkeit dazu noch Vermögen übrig bleibt, und daher werden dieselben in ihnen zu einem verzehrenden Feuer, durch welches die ihr Sein constituirende (freie) Materie vermöge der Aufhebung der an ihr vorhandenen Organisation und der Zersetzung in die Elemente allmälig vernichtet, d. h. dahin reduzirt wird, daß das Ergebniß ihrer Functionen zunächst nicht mehr persönliches Leben, sodann auch nicht mehr unpersönliches seliges Leben, endlich überhaupt gar nicht mehr Leben ist. In demselben Verhältniß, in welchem diese Wiederaufhebung der Organisation an den Verdammten sich vollzieht, muß auch ihr Schmerz mehr und mehr zuerst seinen eigenthümlich menschlichen Character einbüßen, dann aber auch überhaupt verdumpfen. Der Ort dieser Verdammten muß natürlich außerhalb der schon vollendeten Welt gedacht werden. Aus ihr sind sie verstoßen, und sie fliehen sie auch ihrerseits selbst mit bittrem Widerwillen, weil in ihr Gott der Gegenstand ihres glühenden Hasses, sein Sein hat, und weil sie mit ihrem geistigen Licht ihnen ein quälendes und verzehrendes Feuer ist. Vergebens suchen sie im Universum einen Ort, an den sie gehören und der ihrem Zustande befriedigend entspreche; denn sie sind der Auswurf der Schöpfung. Nur da in dieser, wo Gott noch kein kosmisches Sein hat, und wo die Welt noch eine materielle ist, können sie eine Stätte zu finden suchen, — also nur innerhalb der noch in der Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären. Nur hier, wo die

kosmischen Erhaltungskräfte noch befruchtend walten, können sie auch für ihr verschmachtendes und zerlechzendes Sein Erquickung zu schöpfen hoffen. Hier streben sie, aber erfolglos, sich einzubürgern, — hier mühen sie sich ab, um die welterhaltenden Potenzen an sich zu ziehn; hier, wo der Weltzweck Gottes noch erst in der Realisirung begriffen ist, trachten sie denselben durch ihre entgegenwirkende und verführende Einmischung (vgl. oben §. 519. 524.) zu vereiteln; hier reiben sie das ihnen noch übrig gebliebene Sein in stetem, aber nutzlosem Kampf gegen Gottes weltleitende Wirksamkeit und den Widerstand der gesammten vollendeten Kreatur wider sie auf. Aber auch in diesem Gebiet des nachgährenden Schöpfungsprocesses kann die kosmische Wirksamkeit Gottes ihnen keine wirkliche Stätte gestatten, nachdem sie sich selbst unbedingt aus der göttlichen Weltordnung heraus verbannt haben. Nur der noch (relativ) leere Weltraum*) mit seiner durch keine Organisation belebten Oede bleibt ihnen noch offen. In ihm vereinigen sie sich mit den Verdammten aller übrigen Weltsphären, und eben diese Vergesellschaftung mit der gesammten Dämonenwelt bildet ein neues Moment ihrer Qual.

Anm. 1. Wovon der §. handelt, das ist der „zweite Tod": Off. 20, 14, vgl. 2, 11. C. 21, 8.

Anm. 2. Dem hier entwickelten zufolge hat es gar keinen so unverständigen Sinn, wenn Schrift und Kirchenlehre die Pein der Verdammten als eine Qual durch Feuer darstellen. Auch ist dieses Feuer in der That, wie die Kirchenlehre es will, als ein materielles zu denken, — wiewohl freilich nicht als unser grobmaterielles. Diese materielle Qualität desselben rührt übrigens nicht etwa von seiner Causalität, dem geistigen Licht, her, sondern lediglich von dem Object, auf welches diese wirkt, der Materie an der Natur der Verdammten. Auch das folgt aus dem §., daß die Verdammten allerdings auch leibliche Qualen zu leiden haben. Denn jener von ihrem Verhältniß zu der bereits vollendeten Kreatur sich herschreibende Schmerz, kann ja, weil diese unmittelbar nur auf die Natur an ihnen, d. h. auf ihre (feinmate-

*) Der ἀήρ: Eph. 2, 2, vgl. 6, 12.

rielle, bloß geistartige) beseelte Leiblichkeit wirkt, zunächst nur ein leiblich seelischer sein. Und dieser muß dann auch bestimmt ein sinnlicher sein; denn die Naturorganismen der Verdammten sind ja, weil nicht wirklich geistige, nur materielle oder sinnliche, wenn gleich nicht grob sinnliche wie unsre gegenwärtigen. Aber freilich ein bloß (seelisch-) leiblicher kann dieser Schmerz der Verdammten nicht sein; denn er reflectirt sich ja, wie alle sinnlichen Empfindungen überhaupt, nothwendig auch in ihre Persönlichkeit hinein, und wird so zu einem eigentlich menschlichen (sittlichen) Schmerz. Diese seine persönliche Bestimmtheit muß jedoch je länger desto mehr zurücktreten, nämlich in demselben Verhältniß, in welchem der bloß approximative Geist der Verdammten sich wieder in die elementarische Materialität zurückauflöst.

Anm. 3. Eine weitere Folgerung aus den Sätzen des §. ist auch, daß in der Endkatastrophe der Entwicklung jeder besondren Weltsphäre die Zerstörung ihrer materiellen äußeren Natur durch einen Weltbrand (2. Petr. 3, 7. 10. 12. 1. Cor. 3, 13—1,—15.) geschieht. Das Feuer ist die an dem materiellen Sein die Organisation zerstörende Potenz.

§. 606. Auf diesem Gipfelpunkte der irdischen Geschichte ist die Entwickelung des Reichs der Erlösung als solchen abgeschlossen. Die Entwickelung der Erlösung hat selbst an der erlösten Menschheit ihre Bestimmtheit, eine Gemeinschaft der Erlösung und durch einen Erlöser stätig vermittelt zu sein wiederaufgehoben. Das Reich des Erlösers ist in seiner absoluten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Das Verhältniß der Menschheit (den zweiten Adam oder den Erlöser miteingeschlossen) zu Gott ist nun als ein unmittelbares in seiner vollen Realität gegeben. Somit fällt jetzt jede erlösende Vermittelung zwischen beiden hinweg; die Erlösung hat sich durch ihren eignen Proceß selbst wiederaufgehoben. Und so stellt denn der zweite Adam sein Erlöseramt, als schlechthin ausgerichtet, wieder zurück in die Hand Gottes *).

*) 1 Cor. 15, 27. 28.

§. 607. Mit der Vollendung, d. i. mit der vollendeten Vergeistigung der irdischen Weltsphäre ist diese unmittelbar zugleich Himmel geworden, d. i. eine Kreatursphäre, in der Gott (als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit) auf reale Weise ist (sein Sein hat), oder die von Gott (als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit) schlechthin bewohnt und erfüllt ist (vgl. oben §. 468.). Ebendamit ist aber, auch die unbeschränkte Verbindung und Communication der irdischen Welt mit den übrigen bereits vollendeten Weltsphären, d. i. mit den Himmeln hergestellt. Denn zwischen den rein geistigen Kreaturen gibt es, dem Begriff des Geistes zufolge, schlechthin keine trennende Schranke. (Vgl. oben §. 469. 470. 471.)

Anm. Die Himmel kommen jetzt herab auf die selbst Himmel gewordene Erde, — das obere Jerusalem, das schon längst da war, nämlich im Himmel, steigt herab auf die Erde, die nun dem Himmel gleichartig und deshalb auch heimathlich geworden ist: Offb. 3, 12. C. 19, 1 — 9. C. 21, 1 — 22, 5. Gal. 4, 26. 2 Petr. 3, 13. Auch von dieser Seite her ist es wohl begründet, daß die heilige Schrift bei allen diesen Endkatastrophen die Engel, ebenso wie die vollendeten abgeschiedenen Gläubigen, als mithandelnde Personen einführt.

§. 608. Indem so die erlöste Menschheit auch mit den himmlischen Welten, d. i. mit den schon vor ihr geschaffenen und vollendeten Gattungen der persönlichen Kreatur in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu einem Organismus höherer Ordnung coalescirt: so kann nun der in dem zweiten Adam oder dem Erlöser Menschgewordene Gott, unbeschadet seines absolut realen und innigen Einheitsverhältnisses mit jedem der beiden Theile, in beiden auf wesentliche Weise sein Sein haben, in der Menschheit und in der gesammten übrigen vollendeten persönlichen Kreatur. (S. oben §. 472.)

§. 609. Die Entwickelung der irdischen Schöpfung als solcher hat hier ihr Ziel erreicht. Von hieran beginnt für die (vollendete) irdische Kreatur eine wesentlich neue Periode ihres Seins und ihrer Wirksamkeit, die himmlische (S. oben §. 473.), die über das Gebiet des Sittlichen hinausliegt.

Zweiter Theil.

Die Tugendlehre.

---

§. 610. Das höchste Gut ist das Product des Handelns der menschlichen Persönlichkeit, und zwar, da diese immer nur als individuelle gegeben ist, der individuellen menschlichen Persönlichkeit. Es ist also nur unter der Voraussetzung einer sie auf spezifische Weise zu seiner Hervorbringung qualifizirenden Entwickelung der individuellen menschlichen Persönlichkeiten oder überhaupt der menschlichen Individuen realisirbar. Diese eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es zur Lösung der sittlichen Aufgabe (d. h. eben zur Realisirung des höchsten Guts), soweit sie auf seinen besondren Antheil kommt, spezifisch tauglich ist, ist die Tugend*). Die wissenschaftliche Erkenntniß der Tugend ist somit eine weitere unabweisliche Aufgabe der Ethik, und diese demzufolge nothwendig zweitens **Tugendlehre**.

Anm. Grade als christliche kann die Ethik sich dieser Aufgabe am wenigsten entziehn; denn als solcher liegt ihr als wissenschaftlich zu begreifendes Object nächst der Idee des Reiches Gottes in Christo weiter die sittliche Erscheinung (oder die individuelle Sittlichkeit) Christi vor. Diese Sittlichkeit Christi nun ist einerseits, da derselbe ein Individuum ist, eine individuelle, und andrerseits, da er thatsächlich der Erlöser geworden ist, also seinen eigenthümlichen Antheil an der Production des höchsten Guts wirklich vollbracht hat, eine zur Lösung der sittlichen Aufgabe spezifisch geeignete, also Tugend. Da aber der eigenthümliche Antheil Christi an der Lösung der sittlichen Aufgabe eben der ist, der Erlöser zu sein, also die die Verwirklichung des höchsten Guts überhaupt in seiner Vollständigkeit bewirkende causale Potenz: so ist seine Tugend,

*) Vgl. Daub, Proleg. zur theol. Moral, S. 429.

wiewohl eine individuelle, doch zugleich wesentlich der reale Complex der Causalitäten aller übrigen individuellen Tugenden, die ja in ihr allein ihr Princip haben, und sie alle sind wesentlich in ihr implicite schon mitgesetzt. Sie kann daher nur mittelst einer vollständigen Construction des Systems der Tugenden, also nur mittelst einer vollständigen Tugendlehre begriffen werden: so wie andrerseits wiederum sie der alleinige Schlüssel zum Verständniß des Wesens der Tugend und des Organismus der Tugenden ist.

§. 611. Aus demselben Grunde, welcher oben §. 95. in Beziehung auf die Güterlehre bereits erörtert worden ist, muß auch die Tugendlehre aus einem doppelten Gesichtspunkt construirt werden, also zweimal, nämlich zuerst, als abstractes Ideal, noch völlig abgesehn von Sünde und Erlösung, — und sodann in ihrer concreten Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens leuchtet hier insofern noch vollständiger ein als an jenem früheren Ort, als es sich ja mittlerweile herausgestellt hat, was dort noch dahingestellt bleiben mußte, daß der Hindurchgang der sittlichen Entwickelung durch die Abnormität in dem Begriff der Sittlichkeit selbst als unvermeidlich begründet ist (§. 496. ff.)

Erſte Abtheilung.

Die Tugend als abſtractes Ideal, abgeſehen von Sünde und Erlöſung.

Erſter Abſchnitt.

Das Weſen der Tugend.

I. Die materiellen Begriffsbeſtimmungen.*)

§. 612. Dem ſo eben (§. 610., vgl. oben §. 90,) aufgeſtellten allgemeinſten Begriff derſelben zufolge iſt die Tugend weſentlich eine individuelle ſittliche Beſtimmtheit**), und zwar ganz abſtract ausgedrückt die individuelle ſittliche Vollkommenheit.

Anm. Das ſ. g. Vollkommenheitsprincip gehört auf eigenthümliche Weiſe der Tugendlehre zu.

§. 613. Dieſe ſpezifiſche individuelle ſittliche Tüchtigkeit zur Arbeit an der Realiſirung des höchſten Guts kann in concreto nur in der normalen ſittlichen Entwickelung des menſchlichen Individuums beſtehen; denn nur unter der Bedingung ſeiner normalen Entwickelung und nur vermöge dieſer kann es ſeine individuelle ſittliche Aufgabe löſen, welche eben die iſt, ſeinen ſpezifiſchen Beitrag zu leiſten zur Verwirklichung des höchſten Guts.

---

*) Wir müſſen proteſtiren gegen die Behauptung von Harleß (Chr. Ethik, S. 54): „Was die Tugend ſei, iſt aus dem Begriff der Tugend gar nicht abzuleiten."

**) Vgl. Hegel, Philoſ. des Rechts, §. 150, Schleiermacher, Syſt. d. Sk., S. 328 ff. 337 ff.

§. 614. Da sich nun die sittliche Entwickelung wesentlich durch den sittlichen Proceß, d. h. durch die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vollzieht: so ist die Tugend näher diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und also auch stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist. Dieser Proceß ist nach der einen Seite hin zunächst ein Proceß der Zueignung der eignen materiellen Natur des tugendhaften Subjects, sodann aber, da hiermit für dasselbe unmittelbar zugleich auch die reale Möglichkeit der Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur gegeben ist (§. 172.), ebenso wesentlich auch dieser letzteren, — und nach der andern Seite hin ein Proceß der Zueignung dieser materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit beides — und zwar dieses beides in Einem — wie sie theils die eigne individuelle des zueignenden Subjects, theils die universelle und in allen Einzelwesen identische ist.

Anm. Der Gedanke, daß die Tugend in dem menschlichen Individuum wesentlich ein Zugeeignetsein seiner sinnlichen Natur an seine Persönlichkeit ist, hat unter den Alten besonders dem Aristoteles sehr bestimmt vorgeschwebt, wenn er ihn gleich auf höchst mißverständliche Weise ausspricht. Ihm ist die Tugend die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß jene als Neigung, Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was diese — die denkende Seele, der Verstand, — befiehlt. Ebendeshalb macht er dem Socrates und dem Plato den Vorwurf, sie hätten die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht, und dabei das Alogische oder das πάθος übersehen. Vgl. v. Henning, Principien der Ethik in histor. Entwickelung, S. 77 ff., Michelet, Syst. d. philos. Moral, S. 186 ff. Unter den Neueren sagt Schleiermacher, Syst. d. Sk., S. 332: Man kann das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit in der Tugend ansehen als Einerleiheit; denn die Tugend ist nur insoweit vollendet als keine Neigung von ihr zu unterscheiden ist."

§. 615. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums wesentlich seine Vergeistigung ist, und zwar

seine normale, d. h. gute und heilige Vergeistigung: so ist die Tugend wesentlich Geistigkeit, und zwar normale, d. h. heilig-gute Geistigkeit des Individuums.

§. 616. Da dem Geiste wesentlich Unvergänglichkeit eignet, und dem menschlichen Einzelwesen bei seiner normalen Entwickelung, eben vermöge seiner Vergeistigung, Unsterblichkeit (§. 105.): so ist die Tugend wesentlich Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und Unsterblichkeit.*)

§. 617. Da der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Einzelwesens, wie er der Proceß seiner Vergeistigung ist, sich wesentlich durch den Proceß seines individuellen Bildens vollzieht, also dadurch, daß es sich Eigenthum erzeugt (§. 218.): so ist die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthümlichkeit des Individuums, und unter der religiösen Bestimmtheit gefaßt göttliche (charismatische) Begabtheit desselben. Da bei der normalen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit sich schlechthin decken (§. 118.): so liegt es im Begriff der Tugend, daß in dem Tugendhaften seine Eigenthümlichkeit und seine göttliche Begabtheit schlechthin congruiren, und er keine Eigenthümlichkeit hat, die nicht göttliche Begabtheit wäre, und keine göttliche (charismatische) Begabtheit, die nicht Eigenthümlichkeit wäre.

Anm. Die Tugend ist also in der That eine göttliche Gabe. Dieß schließt aber in keiner Weise aus, daß sie eine menschlich erworbene ist.

§. 618. Da das Eigenthum unmittelbar zugleich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher als Begeisterung) ist (§. 225.), und die göttliche Begabung unmittelbar zugleich Enthusiasmus (§. 243.): so ist die Tugend wesentlich auch Glückseligkeit (nämlich eben als Begeisterung), und unter der religiösen Bestimmtheit (selige) Gottbegeistertheit. Aus dem im vorigen §. berührten Grunde decken sich in dem Tugendhaften seine Glückseligkeit und seine Gottbegeistertheit schlechthin.

Anm. 1. Daß die Tugend wesentlich Glückseligkeit ist ergibt sich auch folgendermaßen: Da die Tugend die eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Individuums ist, vermöge welcher es zur Production des höchsten Guts, soweit dieselbe

*) Vgl. v. Ammon, Hdb. d. chr. Sittenl., I. S. 397.

rielle, bloß geistartige) beseelte Leiblichkeit wirkt, zunächst nur ein leiblich seelischer sein. Und dieser muß dann auch bestimmt ein sinnlicher sein; denn die Naturorganismen der Verdammten sind ja, weil nicht wirklich geistige, nur materielle oder sinnliche, wenn gleich nicht grob sinnliche wie unsre gegenwärtigen. Aber freilich ein bloß (seelisch-) leiblicher kann dieser Schmerz der Verdammten nicht sein; denn er reflectirt sich ja, wie alle sinnlichen Empfindungen überhaupt, nothwendig auch in ihre Persönlichkeit hinein, und wird so zu einem eigentlich menschlichen (sittlichen) Schmerz. Diese seine persönliche Bestimmtheit muß jedoch je länger desto mehr zurücktreten, nämlich in demselben Verhältniß, in welchem der bloß approximative Geist der Verdammten sich wieder in die elementarische Materialität zurückauflöst.

Anm. 3. Eine weitere Folgerung aus den Sätzen des §. ist auch, daß in der Endkatastrophe der Entwicklung jeder besondren Weltsphäre die Zerstörung ihrer materiellen äußeren Natur durch einen Weltbrand (2. Petr. 3, 7. 10. 12. 1. Cor. 3, 13—1—15.) geschieht. Das Feuer ist die an dem materiellen Sein die Organisation zerstörende Potenz.

§. 606. Auf diesem Gipfelpunkte der irdischen Geschichte ist die Entwickelung des Reichs der Erlösung als solchen abgeschlossen. Die Entwickelung der Erlösung hat selbst an der erlösten Menschheit ihre Bestimmtheit, eine Gemeinschaft der Erlösung und durch einen Erlöser stätig vermittelt zu sein wiederaufgehoben. Das Reich des Erlösers ist in seiner absoluten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Das Verhältniß der Menschheit (den zweiten Adam oder den Erlöser miteingeschlossen) zu Gott ist nun als ein unmittelbares in seiner vollen Realität gegeben. Somit fällt jetzt jede erlösende Vermittelung zwischen beiden hinweg; die Erlösung hat sich durch ihren eignen Proceß selbst wiederaufgehoben. Und so stellt denn der zweite Adam sein Erlöseramt, als schlechthin ausgerichtet, wieder zurück in die Hand Gottes *).

*) 1 Cor. 15, 27. 28.

§. 607. Mit der Vollendung, d. i. mit der vollendeten Vergeistigung der irdischen Weltsphäre ist diese unmittelbar zugleich Himmel geworden, d. i. eine Kreatursphäre, in der Gott (als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit) auf reale Weise ist (sein Sein hat), oder die von Gott (als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit) schlechthin bewohnt und erfüllt ist (vgl. oben §. 468.). Ebendamit ist aber, auch die unbeschränkte Verbindung und Communication der irdischen Welt mit den übrigen bereits vollendeten Weltsphären, d. i. mit den Himmeln hergestellt. Denn zwischen den rein geistigen Kreaturen gibt es, dem Begriff des Geistes zufolge, schlechthin keine trennende Schranke. (Vgl. oben §. 469. 470. 471.)

Anm. Die Himmel kommen jetzt herab auf die selbst Himmel gewordene Erde, — das obere Jerusalem, das schon längst da war, nämlich im Himmel, steigt herab auf die Erde, die nun dem Himmel gleichartig und deshalb auch heimathlich geworden ist: Offb. 3, 12. C. 19, 1 — 9. C. 21, 1 — 22, 5. Gal. 4, 26. 2 Petr. 3, 13. Auch von dieser Seite her ist es wohl begründet, daß die heilige Schrift bei allen diesen Endkatastrophen die Engel, ebenso wie die vollendeten abgeschiedenen Gläubigen, als mithandelnde Personen einführt.

§. 608. Indem so die erlöste Menschheit auch mit den himmlischen Welten, d. i. mit den schon vor ihr geschaffenen und vollendeten Gattungen der persönlichen Kreatur in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu einem Organismus höherer Ordnung coalescirt: so kann nun der in dem zweiten Adam oder dem Erlöser Menschgewordene Gott, unbeschadet seines absolut realen und innigen Einheitsverhältnisses mit jedem der beiden Theile, in beiden auf wesentliche Weise sein Sein haben, in der Menschheit und in der gesammten übrigen vollendeten persönlichen Kreatur. (S. oben §. 472.)

§. 609. Die Entwickelung der irdischen Schöpfung als solcher hat hier ihr Ziel erreicht. Von hieran beginnt für die (vollendete) irdische Kreatur eine wesentlich neue Periode ihres Seins und ihrer Wirksamkeit, die himmlische (S. oben §. 473.), die über das Gebiet des Sittlichen hinausliegt.

Zweiter Theil.

Die Tugendlehre.

§. 610. Das höchste Gut ist das Product des Handelns der menschlichen Persönlichkeit, und zwar, da diese immer nur als individuelle gegeben ist, der individuellen menschlichen Persönlichkeit. Es ist also nur unter der Voraussetzung einer sie auf spezifische Weise zu seiner Hervorbringung qualifizirenden Entwickelung der individuellen menschlichen Persönlichkeiten oder überhaupt der menschlichen Individuen realisirbar. Diese eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es zur Lösung der sittlichen Aufgabe (d. h. eben zur Realisirung des höchsten Guts), soweit sie auf seinen besondren Antheil kommt, spezifisch tauglich ist, ist die Tugend*). Die wissenschaftliche Erkenntniß der Tugend ist somit eine weitere unabweisliche Aufgabe der Ethik, und diese demzufolge nothwendig zweitens **Tugendlehre**.

Anm. Grade als christliche kann die Ethik sich dieser Aufgabe am wenigsten entziehn; denn als solcher liegt ihr als wissenschaftlich zu begreifendes Object nächst der Idee des Reiches Gottes in Christo weiter die sittliche Erscheinung (oder die individuelle Sittlichkeit) Christi vor. Diese Sittlichkeit Christi nun ist einerseits, da derselbe ein Individuum ist, eine individuelle, und andrerseits, da er thatsächlich der Erlöser geworden ist, also seinen eigenthümlichen Antheil an der Production des höchsten Guts wirklich vollbracht hat, eine zur Lösung der sittlichen Aufgabe spezifisch geeignete, also Tugend. Da aber der eigenthümliche Antheil Christi an der Lösung der sittlichen Aufgabe eben der ist, der Erlöser zu sein, also die die Verwirklichung des höchsten Guts überhaupt in seiner Vollständigkeit bewirkende causale Potenz: so ist seine Tugend,

*) Vgl. Daub, Proleg. zur theol. Moral, S. 429.

wiewohl eine individuelle, doch zugleich wesentlich der reale Complex der Causalitäten aller übrigen individuellen Tugenden, die ja in ihr allein ihr Princip haben, und sie alle sind wesentlich in ihr implicite schon mitgesetzt. Sie kann daher nur mittelst einer vollständigen Construction des Systems der Tugenden, also nur mittelst einer vollständigen Tugendlehre begriffen werden: so wie andrerseits wiederum sie der alleinige Schlüssel zum Verständniß des Wesens der Tugend und des Organismus der Tugenden ist.

§. 611. Aus demselben Grunde, welcher oben §. 95. in Beziehung auf die Güterlehre bereits erörtert worden ist, muß auch die Tugendlehre aus einem doppelten Gesichtspunkt construirt werden, also zweimal, nämlich zuerst, als abstractes Ideal, noch völlig abgesehn von Sünde und Erlösung, — und sodann in ihrer concreten Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens leuchtet hier insofern noch vollständiger ein als an jenem früheren Ort, als es sich ja mittlerweile herausgestellt hat, was dort noch dahingestellt bleiben mußte, daß der Hindurchgang der sittlichen Entwickelung durch die Abnormität in dem Begriff der Sittlichkeit selbst als unvermeidlich begründet ist (§. 496. ff.)

Erſte Abtheilung.

Die Tugend als abſtractes Ideal, abgeſehen von Sünde und Erlöſung.

Erſter Abſchnitt.

Das Weſen der Tugend.

I. Die materiellen Begriffsbeſtimmungen.*)

§. 612. Dem ſo eben (§. 610., vgl. oben §. 90,) aufgeſtellten allgemeinſten Begriff derſelben zufolge iſt die Tugend weſentlich eine individuelle ſittliche Beſtimmtheit**), und zwar ganz abſtract ausgedrückt die individuelle ſittliche Vollkommenheit.

Anm. Das ſ. g. Vollkommenheitsprincip gehört auf eigenthümliche Weiſe der Tugendlehre zu.

§. 613. Dieſe ſpezifiſche individuelle ſittliche Tüchtigkeit zur Arbeit an der Realiſirung des höchſten Guts kann in concreto nur in der normalen ſittlichen Entwickelung des menſchlichen Individuums beſtehen; denn nur unter der Bedingung ſeiner normalen Entwickelung und nur vermöge dieſer kann es ſeine individuelle ſittliche Aufgabe löſen, welche eben die iſt, ſeinen ſpezifiſchen Beitrag zu leiſten zur Verwirklichung des höchſten Guts.

---

*) Wir müſſen proteſtiren gegen die Behauptung von Harleß (Chr. Ethik, S. 54): „Was die Tugend ſei, iſt aus dem Begriff der Tugend gar nicht abzuleiten.“

**) Vgl. Hegel, Philoſ. des Rechts, §. 150, Schleiermacher, Syſt. d. Sk., S. 228 ff. 337 ff.

§. 614. Da sich nun die sittliche Entwickelung wesentlich durch den sittlichen Proceß, d. h. durch die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vollzieht: so ist die Tugend näher diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und also auch stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist. Dieser Proceß ist nach der einen Seite hin zunächst ein Proceß der Zueignung der eignen materiellen Natur des tugendhaften Subjects, sodann aber, da hiermit für dasselbe unmittelbar zugleich auch die reale Möglichkeit der Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur gegeben ist (§. 172.), ebenso wesentlich auch dieser letzteren, — und nach der andern Seite hin ein Proceß der Zueignung dieser materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit beides — und zwar dieses beides in Einem — wie sie theils die eigne individuelle des zueignenden Subjects, theils die universelle und in allen Einzelwesen identische ist.

Anm. Der Gedanke, daß die Tugend in dem menschlichen Individuum wesentlich ein Zugeeignetsein seiner sinnlichen Natur an seine Persönlichkeit ist, hat unter den Alten besonders dem Aristoteles sehr bestimmt vorgeschwebt, wenn er ihn gleich auf höchst mißverständliche Weise ausspricht. Ihm ist die Tugend die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß jene als Neigung, Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was diese — die denkende Seele, der Verstand, — befiehlt. Ebendeshalb macht er dem Socrates und dem Plato den Vorwurf, sie hätten die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht, und dabei das Alogische oder das πάθος übersehen. Vgl. v. Henning, Principien der Ethik in histor. Entwickelung, S. 77 ff., Michelet, Syst. d. philos. Moral, S. 186 ff. Unter den Neueren sagt Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 332: Man kann das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit in der Tugend ansehen als Einerleiheit; denn die Tugend ist nur insoweit vollendet als keine Neigung von ihr zu unterscheiden ist."

§. 615. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums wesentlich seine Vergeistigung ist, und zwar

seine normale, d. h. gute und heilige Vergeistigung: so ist die Tugend wesentlich Geistigkeit, und zwar normale, d. h. heilig-gute Geistigkeit des Individuums.

§. 616. Da dem Geiste wesentlich Unvergänglichkeit eignet, und dem menschlichen Einzelwesen bei seiner normalen Entwickelung, eben vermöge seiner Vergeistigung, Unsterblichkeit (§. 105.): so ist die Tugend wesentlich Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und Unsterblichkeit.*)

§. 617. Da der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Einzelwesens, wie er der Proceß seiner Vergeistigung ist, sich wesentlich durch den Proceß seines individuellen Bildens vollzieht, also dadurch, daß es sich Eigenthum erzeugt (§. 218.): so ist die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthümlichkeit des Individuums, und unter der religiösen Bestimmtheit gefaßt göttliche (charismatische) Begabtheit desselben. Da bei der normalen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit sich schlechthin decken (§. 118.): so liegt es im Begriff der Tugend, daß in dem Tugendhaften seine Eigenthümlichkeit und seine göttliche Begabtheit schlechthin congruiren, und er keine Eigenthümlichkeit hat, die nicht göttliche Begabtheit wäre, und keine göttliche (charismatische) Begabtheit, die nicht Eigenthümlichkeit wäre.

Anm. Die Tugend ist also in der That eine göttliche Gabe. Dieß schließt aber in keiner Weise aus, daß sie eine menschlich erworbene ist.

§. 618. Da das Eigenthum unmittelbar zugleich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher als Begeisterung) ist (§. 225.), und die göttliche Begabung unmittelbar zugleich Enthusiasmus (§. 243.): so ist die Tugend wesentlich auch Glückseligkeit (nämlich eben als Begeisterung), und unter der religiösen Bestimmtheit (selige) Gottbegeistertheit. Aus dem im vorigen §. berührten Grunde decken sich in dem Tugendhaften seine Glückseligkeit und seine Gottbegeistertheit schlechthin.

Anm. 1. Daß die Tugend wesentlich Glückseligkeit ist ergibt sich auch folgendermaßen: Da die Tugend die eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Individuums ist, vermöge welcher es zur Production des höchsten Guts, soweit dieselbe

*) Vgl. v. Ammon, Hdb. d. chr. Sittenl., I, S. 397.

rielle, bloß geistartige) beseelte Leiblichkeit wirkt, zunächst nur ein leiblich seelischer sein. Und dieser muß dann auch bestimmt ein sinnlicher sein; denn die Naturorganismen der Verdammten sind ja, weil nicht wirklich geistige, nur materielle oder sinnliche, wenn gleich nicht grobsinnliche wie unsre gegenwärtigen. Aber freilich ein bloß (seelisch-) leiblicher kann dieser Schmerz der Verdammten nicht sein; denn er reflectirt sich ja, wie alle sinnlichen Empfindungen überhaupt, nothwendig auch in ihre Persönlichkeit hinein, und wird so zu einem eigentlich menschlichen (sittlichen) Schmerz. Diese seine persönliche Bestimmtheit muß jedoch je länger desto mehr zurücktreten, nämlich in demselben Verhältniß, in welchem der bloß approximative Geist der Verdammten sich wieder in die elementarische Materialität zurückauflöst.

Anm. 3. Eine weitere Folgerung aus den Sätzen des §. ist auch, daß in der Endkatastrophe der Entwicklung jeder besondren Weltsphäre die Zerstörung ihrer materiellen äußeren Natur durch einen Weltbrand (2. Petr. 3, 7. 10. 12. 1. Cor. 3, 13—1—15.) geschieht. Das Feuer ist die an dem materiellen Sein die Organisation zerstörende Potenz.

§. 606. Auf diesem Gipfelpunkte der irdischen Geschichte ist die Entwickelung des Reichs der Erlösung als solchen abgeschlossen. Die Entwickelung der Erlösung hat selbst an der erlösten Menschheit ihre Bestimmtheit, eine Gemeinschaft der Erlösung und durch einen Erlöser stätig vermittelt zu sein wiederaufgehoben. Das Reich des Erlösers ist in seiner absoluten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Das Verhältniß der Menschheit (den zweiten Adam oder den Erlöser miteingeschlossen) zu Gott ist nun als ein unmittelbares in seiner vollen Realität gegeben. Somit fällt jetzt jede erlösende Vermittelung zwischen beiden hinweg; die Erlösung hat sich durch ihren eignen Proceß selbst wiederaufgehoben. Und so stellt denn der zweite Adam sein Erlöseramt, als schlechtbin ausgerichtet, wieder zurück in die Hand Gottes *).

*) 1 Cor. 15, 27. 28.

§. 607. Mit der Vollendung, d. i. mit der vollendeten Vergeistigung der irdischen Weltsphäre ist diese unmittelbar zugleich Himmel geworden, d. i. eine Kreatursphäre, in der Gott (als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit) auf reale Weise ist (sein Sein hat), oder die von Gott (als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit) schlechthin bewohnt und erfüllt ist (vgl. oben §. 468.). Ebendamit ist aber, auch die unbeschränkte Verbindung und Communication der irdischen Welt mit den übrigen bereits vollendeten Weltsphären, d. i. mit den Himmeln hergestellt. Denn zwischen den rein geistigen Kreaturen gibt es, dem Begriff des Geistes zufolge, schlechthin keine trennende Schranke. (Vgl. oben §. 469. 470. 471.)

Anm. Die Himmel kommen jetzt herab auf die selbst Himmel gewordene Erde, — das obere Jerusalem, das schon längst da war, nämlich im Himmel, steigt herab auf die Erde, die nun dem Himmel gleichartig und deshalb auch heimathlich geworden ist: Offb. 3, 12. C. 19, 1 — 9. C. 21, 1 — 22, 5. Gal. 4, 26. 2 Petr. 3, 13. Auch von dieser Seite her ist es wohl begründet, daß die heilige Schrift bei allen diesen Endkatastrophen die Engel, ebenso wie die vollendeten abgeschiedenen Gläubigen, als mithandelnde Personen einführt.

§. 608. Indem so die erlöste Menschheit auch mit den himmlischen Welten, d. i. mit den schon vor ihr geschaffenen und vollendeten Gattungen der persönlichen Kreatur in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu einem Organismus höherer Ordnung coalescirt: so kann nun der in dem zweiten Adam oder dem Erlöser Menschgewordene Gott, unbeschadet seines absolut realen und innigen Einheitsverhältnisses mit jedem der beiden Theile, in beiden auf wesentliche Weise sein Sein haben, in der Menschheit und in der gesammten übrigen vollendeten persönlichen Kreatur. (S. oben §. 472.)

§. 609. Die Entwickelung der irdischen Schöpfung als solcher hat hier ihr Ziel erreicht. Von hieran beginnt für die (vollendete) irdische Kreatur eine wesentlich neue Periode ihres Seins und ihrer Wirksamkeit, die himmlische (S. oben §. 473.), die über das Gebiet des Sittlichen hinausliegt.

Zweiter Theil.

Die Tugendlehre.

sondern ebenso wesentlich nach einer andern Seite hin das Werk des Ganzen, das Werk der gemeinsamen Arbeit aller übrigen, — natürlich so, daß das Maaß der Mitwirksamkeit dieser Andern ein sehr verschiedentlich abgestuftes ist. Nur der Tugendhafte also kann dankbar sein; denn nur er steht mit seinem individuellen Sein thatsächlich in einem solchen Verhältniß zum Ganzen.

§. 625. Als in normaler Weise sittlich entwickeltes ist das tugendhafte Individuum, wie es in Liebe für die Gemeinschaft aufgeschlossen ist, so auch vermögend, der Gemeinschaft zu leisten, was sie von ihm zu fordern hat, nämlich einen eigenthümlichen, von keinem Andern producirbaren Beitrag zur Erreichung des ihr gesetzten sittlichen Zwecks. Hierin nun besteht seine Tüchtigkeit für die Gemeinschaft, und die Tugend ist so wesentlich auch Tüchtigkeit für die Gemeinschaft. Da aber die eigenthümliche sittliche Aufgabe des Einzelnen in seinem Verhältniß zur sittlichen Gemeinschaft eben sein Beruf ist (§. 262.), so ist die Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft näher Berufstüchtigkeit.

§. 626. Da mit der Berufstüchtigkeit des Individuums unmittelbar zugleich die Anerkennung seiner persönlichen Würde vonseiten der Gemeinschaft, d. h. seine Ehre gesichert ist (§. 264.): so ist die Tugend weiter wesentlich Ehrenhaftigkeit (Ehrlichkeit).

§. 627. Da die sittliche Entwickelung des Individuums wesentlich auch die sittliche Bearbeitung seiner natürlichen Individualität ist, nämlich die Aufhebung der Particularität an ihr durch die Herausarbeitung der universellen Humanität aus ihr, mit Einem Worte Bildung (§. 137.): so ist die Tugend wesentlich auch Gebildetheit, und zwar normale. Diese Gebildetheit ist Gebildetheit des gesammten materiellen Naturorganismus des Individuums, des somatischen und des psychischen, und eben hiermit dann auch seiner Persönlichkeit.

§. 628. Sofern durch die sittliche Entwickelung der sinnliche Naturorganismus und zwar näher der somatische des Individuums zu einem unmittelbaren Kunstwerk gebildet wird, welches die individuelle Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins (also seine Ahnungen und Anschauungen) darstellt (§. 315.

wiewohl eine individuelle, doch zugleich wesentlich der reale Compler der Causalitäten aller übrigen individuellen Tugenden, die ja in ihr allein ihr Princip haben, und sie alle sind wesentlich in ihr implicite schon mitgesetzt. Sie kann daher nur mittelst einer vollständigen Construction des Systems der Tugenden, also nur mittelst einer vollständigen Tugendlehre begriffen werden: so wie andrerseits wiederum sie der alleinige Schlüssel zum Verständniß des Wesens der Tugend und des Organismus der Tugenden ist.

§. 611. Aus demselben Grunde, welcher oben §. 95. in Beziehung auf die Güterlehre bereits erörtert worden ist, muß auch die Tugendlehre aus einem doppelten Gesichtspunkt construirt werden, also zweimal, nämlich zuerst, als abstractes Ideal, noch völlig abgesehn von Sünde und Erlösung, — und sodann in ihrer concreten Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens leuchtet hier insofern noch vollständiger ein als an jenem früheren Ort, als es sich ja mittlerweile herausgestellt hat, was dort noch dahingestellt bleiben mußte, daß der Hindurchgang der sittlichen Entwickelung durch die Abnormität in dem Begriff der Sittlichkeit selbst als unvermeidlich begründet ist (§. 496. ff.)

viduums, indem es sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Sinn geworden, — und die Selbstthätigkeit des Individuums, indem sie sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Kraft geworden. Aber die so in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, überhaupt in die (ideelle) Persönlichkeit hineingesetzte (reale) materielle Natur ist eben hiermit als Materie aufgehoben und unter die persönliche Bestimmtheit, also ideell gesetzt oder vergeistigt. Das vergeistigte Selbstbewußtsein des Individuums nun ist eben seine sittliche Gesinnung, und die vergeistigte Selbstthätigkeit ist eben seine sittliche Fertigkeit. Grade in der Entstehung der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit in dem Individuum besteht in concreto die Vergeistigung desselben, welche im Begriff der Tugend liegt (§. 615.); und deshalb können, da nur bei seiner Normalität der sittliche Proceß wirklicher Vergeistigungsproceß ist (§. 485.), die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit nur als tugendhafte (normale) als schlechthin wirkliche, d. h. als unbedingt entschiedene zustande kommen.

Anm. 1. Es ist also nicht so, wie Schleiermacher (Syst. d. St., §. 294,) behauptet, daß Gesinnung und Fertigkeit sich zu einander verhalten „wie Wesen und Erscheinung, reiner Idealgehalt und Zeitform."

Anm. 2. Nicht erst in ihrer Vollendung, wie Reinhard (Syst. d. chr. Mor., II, S. 83 ff.) behauptet, ist die Tugend Fertigkeit, sondern auch schon von ihrer Entstehung an, wiewohl bis zu ihrer Vollendung hin allerdings nur relative.

Anm. 3. Die Bildung der Gesinnung und der Fertigkeit hängt auf's engste zusammen mit der durch die sittliche Entwickelung des Individuums erfolgenden Bildung der Neigungen und der Vermögen (§. 166.), und die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit einerseits und die Neigungen und die Vermögen andrerseits stehen zu einander in der genauesten Beziehung.

§. 631. So als tugendhafte Gesinnung und tugendhafte Fertigkeit ist die Tugend Habitualität der sittlichen Normalität in dem Individuum. Eben darum weil die Tugend wesentlich Geistigkeit ist, ist sie ein wirklicher Habitus, und sie ist dieß genau in

§. 614. Da sich nun die sittliche Entwickelung wesentlich durch den sittlichen Proceß, d. h. durch die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vollzieht: so ist die Tugend näher diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und also auch stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist. Dieser Proceß ist nach der einen Seite hin zunächst ein Proceß der Zueignung der eignen materiellen Natur des tugendhaften Subjects, sodann aber, da hiermit für dasselbe unmittelbar zugleich auch die reale Möglichkeit der Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur gegeben ist (§. 172.), ebenso wesentlich auch dieser letzteren, — und nach der andern Seite hin ein Proceß der Zueignung dieser materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit beides — und zwar dieses beides in Einem — wie sie theils die eigne individuelle des zueignenden Subjects, theils die universelle und in allen Einzelwesen identische ist.

Anm. Der Gedanke, daß die Tugend in dem menschlichen Individuum wesentlich ein Zugeeignetsein seiner sinnlichen Natur an seine Persönlichkeit ist, hat unter den Alten besonders dem Aristoteles sehr bestimmt vorgeschwebt, wenn er ihn gleich auf höchst mißverständliche Weise ausspricht. Ihm ist die Tugend die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß jene als Neigung, Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was diese — die denkende Seele, der Verstand, — befiehlt. Ebendeshalb macht er dem Socrates und dem Plato den Vorwurf, sie hätten die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht, und dabei das Alogische oder das πάθος übersehen. Vgl. v. Henning, Principien der Ethik in histor. Entwickelung, S. 77 ff., Michelet, Syst. d. philos. Moral, S. 186 ff. Unter den Neueren sagt Schleiermacher, Syst. d. Sk., S. 332: Man kann das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit in der Tugend ansehen als Einerleiheit; denn die Tugend ist nur insoweit vollendet als keine Neigung von ihr zu unterscheiden ist."

§. 615. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums wesentlich seine Vergeistigung ist, und zwar

seine normale, d. h. gute und heilige Vergeistigung: so ist die Tugend wesentlich Geistigkeit, und zwar normale, d. h. heilig-gute Geistigkeit des Individuums.

§. 616. Da dem Geiste wesentlich Unvergänglichkeit eignet, und dem menschlichen Einzelwesen bei seiner normalen Entwickelung, eben vermöge seiner Vergeistigung, Unsterblichkeit (§. 105.): so ist die Tugend wesentlich Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und Unsterblichkeit.*)

§. 617. Da der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Einzelwesens, wie er der Proceß seiner Vergeistigung ist, sich wesentlich durch den Proceß seines individuellen Bildens vollzieht, also dadurch, daß es sich Eigenthum erzeugt (§. 218.): so ist die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthümlichkeit des Individuums, und unter der religiösen Bestimmtheit gefaßt göttliche (charismatische) Begabtheit desselben. Da bei der normalen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit sich schlechthin decken (§. 118.): so liegt es im Begriff der Tugend, daß in dem Tugendhaften seine Eigenthümlichkeit und seine göttliche Begabtheit schlechthin congruiren, und er keine Eigenthümlichkeit hat, die nicht göttliche Begabtheit wäre, und keine göttliche (charismatische) Begabtheit, die nicht Eigenthümlichkeit wäre.

Anm. Die Tugend ist also in der That eine göttliche Gabe. Dieß schließt aber in keiner Weise aus, daß sie eine menschlich erworbene ist.

§. 618. Da das Eigenthum unmittelbar zugleich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher als Begeisterung) ist (§. 225.), und die göttliche Begabung unmittelbar zugleich Enthusiasmus (§. 243.): so ist die Tugend wesentlich auch Glückseligkeit (nämlich eben als Begeisterung), und unter der religiösen Bestimmtheit (selige) Gottbegeistertheit. Aus dem im vorigen §. berührten Grunde decken sich in dem Tugendhaften seine Glückseligkeit und seine Gottbegeistertheit schlechthin.

Anm. 1. Daß die Tugend wesentlich Glückseligkeit ist ergibt sich auch folgendermaßen: Da die Tugend die eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Individuums ist, vermöge welcher es zur Production des höchsten Guts, soweit dieselbe

*) Vgl. v. Ammon, Pdv. d. chr. Sittenl., I, S. 397.

ihm insbesondere als individuelle sittliche Aufgabe gestellt ist, spezifisch geeignet ist, und da diese Beschaffenheit sofort aufgehoben sein würde, sobald es nicht in stätigem Produciren des höchsten Guts begriffen wäre: so ist mit der Tugend unmittelbar zugleich ein bestimmter stätig anwachsender Theil des höchsten Guts gegeben, nämlich eben der spezifische Antheil des tugendhaften Individuums an demselben, d. h. seine Glückseligkeit. Nur der Tugendhafte also kann wahrhaft glücklich sein; denn nur er ist mit seinem Leben in der Production des höchsten Guts miteinbegriffen. Die Glückseligkeit ist der Totalreflex des gesammten sittlichen Seins des Individuums in seinem Selbstbewußtsein als individuellem, eine Bestimmtheit seines alle einzelne Lebensmomente begleitenden allgemeinen individuellen Lebensgefühls. Und zwar reflectirt sich in dem individuellen Selbstbewußtsein des Tugendhaften, da er mit seinem Leben in der Production des höchsten Guts miteinbegriffen ist, die Totalität seines Seins als sein eigenthümlicher Antheil an dem höchsten Gut. Es ist allerdings mit Spinoza zu sagen: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus. Wird freilich die Glückseligkeit als sinnliche genommen (wie auch von Reinhard, Syst. d. christ. Moral, II, S. 153—160, in der Erörterung dieses Punkts,), so können augenscheinlich Tugend und Glückseligkeit nicht zusammenfallen. Die tugendhafte Glückseligkeit ist aber ihrem Begriff selbst zufolge (s. oben §. 225.) grade Selbstbefriedigung des Individuums in seiner stätig wachsenden Geistigkeit.

Anm. 2. Auch das Glückseligkeitsprincip gehört sonach auf eigenthümliche Weise der Tugendlehre zu. Daher auch der lebhafte Zug, den die beiden Principien der Vollkommenheit (s. oben §. 612.) und der Glückseligkeit zu einander haben, wie sie denn auch nur in ihrer Combination brauchbar sind.

§. 619. So lange indeß die Tugend eine noch werdende ist, kann sie auch noch nicht vollkommene Glückseligkeit sein. Ja selbst die vollendete Tugend des Individuums kann bis zur Vollendung des höchsten Guts überhaupt hin, noch nicht seine vollkommene Glückseligkeit sein; denn seinem eigenthümlichen

Antheil an dem höchsten Gut kann es ja nicht früher besitzen, bevor nicht das sittliche Gut thatsächlich *höchstes* Gut ist, also sich schlechthin vollendet hat. Bis dahin ist deshalb die mit der Tugend zugleich gegebene Glückseligkeit immer nur eine *relative*, und mit ihr immer noch ein Maaß von *Sehnsucht* mitgesetzt. Nichts desto weniger ist sie aber doch eine schlechthin *wahre*. Denn indem einerseits das Werden der Tugend in dem Tugendhaften ein stätiges ist, und andrerseits der Tugendhafte mit seinem Leben in einem stätigen Productionsproceß des höchsten Guts steht, nimmt er die künftige Vollendung dieses sowohl als seiner eignen Tugend zuversichtlich vorweg in seinem Selbstbewußtsein. Diese vertrauungsvolle Vorwegnahme, welche das Complement seiner thatsächlichen Glückseligkeit bildet, ist die *Hoffnung*. Durch sie befriedigt sich die Glückseligkeit des Tugendhaften bei ihrer noch zurückbleibenden Mangelhaftigkeit in sich selbst *), und so ist sie die *Zufriedenheit*, die aber nur in ihrem Zusammensein mit der Hoffnung eine sittlich normale ist.

Anm. Nur der Tugendhafte kann auf sittlich normale Weise zufrieden sein, d. h. mit Hoffnung; denn nur er kann hoffen, weil nur er eine Bürgschaft besitzt für das künftige vollständige Zustandekommen seiner Glückseligkeit und seines Antheils an dem höchsten Gut. Der Lasterhafte dagegen ist grade in einem Zerstörungsproceß beider begriffen.

§. 620. Wenn die Tugend das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens ist (§. 614.): so ist sie wesentlich die *Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums* in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur, — nämlich vermöge des *geistigen* Naturorganismus (beseelten Leibes), welchen sie sich kraft des sittlichen Processes in normaler Weise erzeugt oder näher angeeignet hat. In dem tugendhaften Individuum ist das vonvornherein gegebene Verhältniß zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur gradezu umgekehrt, und das Uebergewicht entschieden auf die Seite der Persönlichkeit hinüber getreten, so daß in ihm diese nicht nur — schlechthin unabhängig ist von der materiellen Natur, sondern auch

*) Röm. 8, 24.

dieſe in irgend einem, und zwar ſtätig ſich ſteigernden Maaße, unter ihrer Botmäßigkeit hat, — nämlich in demſelben Maaße, in welchem die Tugend ſich ihrer Vollendung annähert. Und zwar iſt Tugend die normale Kräftigkeit der Perſönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur.

Anm. „Die Kraft der Vernunft in der Natur iſt die Tugend", ſagt Schleiermacher, Syſt. d. Sk., S. 75. Vgl. auch in der Abh. „Ueber die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffes," S. 358 f. (S. W., Abth. III, B. 2). Aehnlich de Wette, wenn er Chr. Sittenlehre, I, S. 47, vgl. S. 59 f.) die Tugend als „die Reinheit und Stärke des Willens, der ſich dem Gebote mit Pflichttreue unterwirft," definirt. Nur daß hier die Beſchränkung auf den Willen unſtatthaft iſt, und die Seite des Selbſtbewußtſeins nicht minder in Betracht kommt als die der Selbſtthätigkeit. Eben derſelbe Punkt iſt ſchon für Kant (ſ. beſonders die Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 232 — 234,) das Hauptmoment im Begriff der Tugend. Sie iſt ihm „die Stärke der Maxime des Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht" (a. a. O., S. 220) oder „die moraliſche Stärke des Willens eines Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht" (ebendaſ., S. 232), und er bezeichnet ſie kurzweg als „eine moraliſche Stärke" (ebend., S. 224). Das hier in Rede ſtehende Moment macht auch den Grundgedanken aus bei Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des ſittlichen Geiſtes und über das Weſen der Tugend. Erlang. 1839. So heißt es hier S. 138: „Sittliche Thatkraft iſt Tugend." Vgl. S. 174: „Dieſe beiden Beſtimmungen ſind die Thätigkeitsformen und alſo die characteriſirenden Zeichen der Tugend, ſelbſtändige Kraft der Liebe". S. auch S. 401 f. und ſonſt oft.

§. 621. Die normale Kräftigkeit der Perſönlichkeit gegenüber von der materiellen Natur iſt Kräftigkeit der Perſönlichkeit im Verhältniß zur materiellen Natur beides, wie ſie einerſeits ſeine eigne und andrerſeits die ihm äußere iſt.

§. 622. Die erſtere Seite angehend iſt die Tugend im Allgemeinen Selbſtbeherrſchung, — näher aber einer-

seits die Qualification der eignen materiellen Natur des Individuums, seiner somatischen und seiner psychischen, zum Dienst seiner Persönlichkeit als Organ dieser, d. h. Gesundheit*), — und andrerseits die Freiheit des Individuums von den seine Persönlichkeit bestimmenden Einflüssen seiner materiellen Natur, d. h. von der Verunreinigung durch das in der Materialität wurzelnde sündige Princip, beides als sinnliches und selbstsüchtiges, d. h. Reinheit.

Anm. 1. Weil die Tugend wesentlich Selbstbeherrschung ist eignet ihr auch wesentlich eine erhabene Ruhe, die aber nichts weniger ist als Apathie, wie Kant (Metaph. Anfangsgr. d. Tugendlehre, S. 236 f.) sie nennt. Sie ist allerdings Freiheit vom pathologischen Affect (§. 180 ff.), nicht aber ohne den sittlichen Affect (§. 164. 165.), auf dem vielmehr die Stärke der Tugend grade beruht.

Anm. 2. Mens sana in corpore sano ist eine alte Beschreibung der menschlichen Tugend. Die große Bedeutung der somatischen Gesundheit für die psychische, und somit mittelbar auch für die Lebenswirksamkeit der Persönlichkeit und die gesammte individuelle sittliche Entwickelung kann jeder aus eigner Erfahrung leicht erkennen lernen. Namentlich erfährt jeder, wie sehr seine Selbstbeherrschung durch seine Gesundheit bedingt ist, — aber auch durch seine Reinheit. Vgl. de Wette, Chr. Sl., III, S. 307.

Anm. 3. Wie einen „Schmutz" der Sinnlichkeit, ebenso gibt es auch einen „Schmutz" der Selbstsucht.

§. 623. Die andre Seite angehend ist die Tugend als Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in seinem Verhältniß zu der ihm äußeren materiellen Natur, überhaupt zu seiner Aussenwelt, Macht, und zwar normale. Das Verhältniß des Individuums zu seiner Aussenwelt ist nun näher im Verhältniß theils zu der äußeren materiellen Natur, theils zu andern menschlichen Einzelwesen (denn auch dieses ist wesentlich durch die äußere materielle Natur vermittelt, s. oben §. 174.). Sofern es jenes ist, ist die Macht die Vermöglichkeit, so-

*) Vgl. Hegel, Philos. Propädeutik. S. 63.

fern es dieses ist, ist sie einerseits die Selbständigkeit (vgl. §. 186.), andrerseits die Gewichtigkeit (gravitas, homo gravis). Die Tugend ist also als Macht in concreto einerseits normale Vermöglichkeit und andrerseits normale Selbständigkeit und Gewichtigkeit.

§. 624. Da die Vollziehung der unbedingten Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen die absolute Bedingung der normalen Entwickelung des menschlichen Individuums ist (§. 245 ff.): so ist die individuelle Sittlichkeit in ihrer normalen Entwickelung, d. h. als tugendhafte, zu denken als das volle In Gemeinschaftgetretensein des Individuums, so daß es vollständig erschlossen ist für die Gemeinschaft, vollständig für die Andern durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum sie durchsieht und durchdringt, — vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung, und nichts desto weniger vollständig bei sich selbst bleibt, vermöge der in dieser Selbstmittheilung sich vollziehenden wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die Andern, mit Einem Wort als Liebe. So ist die Tugend weiter wesentlich Liebe. Nicht etwa ist die Liebe eine einzelne besondre Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. In allen besondren Tugenden ist die Liebe, und sie alle sind Tugenden wesentlich mit dadurch, daß die Liebe in ihnen ist. Die vollendete Liebe ist die vollendete Tugend selbst und umgekehrt. (Vgl. §. 252.). Als Liebe ist aber die Tugend beides und gleichmäßig gebende Liebe und empfangende, d. h. Gütigkeit und Dankbarkeit. In der Tugend sind diese beiden wesentlich in einander, indem sie gegenseitig in einander übergehn. (Vgl. §. 253.).

Anm. Man kann auch sagen, die Dankbarkeit sei die Glückseligkeit oder näher die Zufriedenheit (§. 619.), wie sie von der Liebe durchdrungen und beseelt ist. Indem nämlich die Glückseligkeit und resp. Zufriedenheit das Bewußtsein, und zwar das gefühlsmäßige, des tugendhaften Individuums um die Beschaffenheit des Verhältnisses des Ganzen zu ihm ist, ist es ihm, wie es in Liebe dem Ganzen geöffnet ist und dieses für sich geöffnet besitzt, das Bewußtsein oder näher Gefühl davon, wie sein eigenthümlicher Antheil am höchsten Gut nicht lediglich sein eignes Werk ist,

sondern ebenso wesentlich nach einer andern Seite hin das Werk des Ganzen, das Werk der gemeinsamen Arbeit aller übrigen, — natürlich so, daß das Maaß der Mitwirksamkeit dieser Andern ein sehr verschiedentlich abgestuftes ist. Nur der Tugendhafte also kann dankbar sein; denn nur er steht mit seinem individuellen Sein thatsächlich in einem solchen Verhältniß zum Ganzen.

§. 625. Als in normaler Weise sittlich entwickeltes ist das tugendhafte Individuum, wie es in Liebe für die Gemeinschaft aufgeschlossen ist, so auch vermögend, der Gemeinschaft zu leisten, was sie von ihm zu fordern hat, nämlich einen eigenthümlichen, von keinem Andern producirbaren Beitrag zur Erreichung des ihr gesetzten sittlichen Zwecks. Hierin nun besteht seine Tüchtigkeit für die Gemeinschaft, und die Tugend ist so wesentlich auch Tüchtigkeit für die Gemeinschaft. Da aber die eigenthümliche sittliche Aufgabe des Einzelnen in seinem Verhältniß zur sittlichen Gemeinschaft eben sein Beruf ist (§. 262.), so ist die Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft näher Berufstüchtigkeit.

§. 626. Da mit der Berufstüchtigkeit des Individuums unmittelbar zugleich die Anerkennung seiner persönlichen Würde vonseiten der Gemeinschaft, d. h. seine Ehre gesichert ist (§. 264.): so ist die Tugend weiter wesentlich Ehrenhaftigkeit (Ehrlichkeit).

§. 627. Da die sittliche Entwickelung des Individuums wesentlich auch die sittliche Bearbeitung seiner natürlichen Individualität ist, nämlich die Aufhebung der Particularität an ihr durch die Herausarbeitung der universellen Humanität aus ihr, mit Einem Worte Bildung (§. 137.): so ist die Tugend wesentlich auch Gebildetheit, und zwar normale. Diese Gebildetheit ist Gebildetheit des gesammten materiellen Naturorganismus des Individuums, des somatischen und des psychischen, und eben hiermit dann auch seiner Persönlichkeit.

§. 628. Sofern durch die sittliche Entwickelung der sinnliche Naturorganismus und zwar näher der somatische des Individuums zu einem unmittelbaren Kunstwerk gebildet wird, welches die individuelle Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins (also seine Ahnungen und Anschauungen) darstellt (§. 315.

324 f.), demselben mithin der Character der Schönheit (§. 232.), und zwar bei normaler sittlicher Entwickelung der normalen oder positiven Schönheit, aufgeprägt wird, ist die Tugend wesentlich auch Schönheit des Individuums, und zwar normale oder positive.

Anm. 1. In dem hellenischen Begriff der Tugend, der Καλοκαγαθία ist die Schönheit ein besonders hervorstehendes Moment.

Anm. 2. Die hehre Schönheit des vergeistigten beseelten Leibes des Individuums! Als schlechthin unsinnliche ist sie freilich für uns eine schlechthin nicht bloß unanschaubare, sondern auch unvorstellbare.

§. 629. Da der menschlichen Sittlichkeit die religiöse Bestimmtheit wesentlich ist (§. 107.), so ist die Tugend als die normale sittliche Bestimmtheit des menschlichen Individuums wesentlich auch Frömmigkeit, nämlich normale. Und da bei der normalen sittlichen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin congruiren (§. 118.): so fallen in dem Tugendhaften seine Sittlichkeit und seine Frömmigkeit schlechthin zusammen, und seine Tugend ist schlechthin (durchweg) religiös bestimmte oder Frömmigkeit. In ihrer Vollendung ist die Tugend als absolute Qualification des Individuums zur Gemeinschaft Gottes mit ihm absolute Heiligkeit.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 630. Da die Tugend wesentlich Zugeeignetsein der eignen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit, nämlich vermöge des Bestimmtseins jener durch diese, ist (§. 614.), — die materielle Natur des Individuums in ihrem Bestimmtsein durch seine Persönlichkeit aber wesentlich einerseits (nämlich nach der Seite des Selbstbewußtseins hin) Sinn und andrerseits (nämlich nach der Seite der Selbstthätigkeit hin) Kraft ist (§. 144.): so ist die Tugend wesentlich das normale Sinn und Kraft geworden sein der materiellen Natur des Individuums oder näher seines materiellen Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, d. h. tugendhafte oder normale sittliche Gesinnung und tugendhafte oder normale sittliche Fertigkeit. Nämlich das Selbstbewußtsein des Indi-

viduums, indem es sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Sinn geworden, — und die Selbstthätigkeit des Individuums, indem sie sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Kraft geworden. Aber die so in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, überhaupt in die (ideelle) Persönlichkeit hineingesetzte (reale) materielle Natur ist eben hiermit als Materie aufgehoben und unter die persönliche Bestimmtheit, also ideell gesetzt oder vergeistigt. Das vergeistigte Selbstbewußtsein des Individuums nun ist eben seine sittliche Gesinnung, und die vergeistigte Selbstthätigkeit ist eben seine sittliche Fertigkeit. Grade in der Entstehung der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit in dem Individuum besteht in concreto die Vergeistigung desselben, welche im Begriff der Tugend liegt (§. 615.); und deshalb können, da nur bei seiner Normalität der sittliche Proceß wirklicher Vergeistigungsproceß ist (§. 485.), die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit nur als tugendhafte (normale) als schlechthin wirkliche, d. h. als unbedingt entschiedene zustande kommen.

Anm. 1. Es ist also nicht so, wie Schleiermacher (Syst. d. St., §. 294,) behauptet, daß Gesinnung und Fertigkeit sich zu einander verhalten „wie Wesen und Erscheinung, reiner Idealgehalt und Zeitform."

Anm. 2. Nicht erst in ihrer Vollendung, wie Reinhard (Syst. d. chr. Mor., II, S. 83 ff.) behauptet, ist die Tugend Fertigkeit, sondern auch schon von ihrer Entstehung an, wiewohl bis zu ihrer Vollendung hin allerdings nur relative.

Anm. 3. Die Bildung der Gesinnung und der Fertigkeit hängt auf's engste zusammen mit der durch die sittliche Entwickelung des Individuums erfolgenden Bildung der Neigungen und der Vermögen (§. 166.), und die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit einerseits und die Neigungen und die Vermögen andrerseits stehen zu einander in der genausten Beziehung.

§. 631. So als tugendhafte Gesinnung und tugendhafte Fertigkeit ist die Tugend Habitualität der sittlichen Normalität in dem Individuum. Eben darum weil die Tugend wesentlich Geistigkeit ist, ist sie ein wirklicher Habitus, und sie ist dieß genau in

demſelben Maaße, in welchem ſie bereits Geiſtigkeit iſt, oder — was der Sache nach damit ſchlechthin zuſammenfällt, — in welchem die tugendhafte Geſinnung und die tugendhafte Fertigkeit bereits entwickelt ſind.

§. 632. Die Geſinnung liegt auf der Seite des Selbſtbewußtſeins, die Fertigkeit auf der Seite der Selbſtthätigkeit. Und zwar iſt jene eine Beſtimmtheit des ganzen Selbſtbewußtſeins, nach ſeinen beiden Seiten, der individuellen und der univerſellen, — und ebenſo dieſe eine Beſtimmtheit der ganzen Selbſtthätigkeit, ebenfalls nach ihren beiden Seiten. Die Geſinnung iſt alſo Sache beider, der Empfindung und des Sinnes oder näher des Verſtandesſinnes, und die Fertigkeit iſt Sache beider, des Triebes und der Kraft oder näher der Willenskraft. Nichts deſto weniger geht, weil die ſittliche Entwickelung überhaupt von der individuellen Seite anhebt (§. 141.), die Geſinnung in ihrer Bildung von der Empfindung*) (die aber, um ſittliche Geſinnung zu ſein, bereits zum Gefühl ethiſirt ſein muß, vgl. §. 150.) und die Fertigkeit in ihrer Bildung von dem Triebe (der aber, um ſittliche Fertigkeit zu ſein, bereits zur Begehrung ethiſirt ſein muß, vgl. §. 150.) aus. Allein dieß iſt nur der Anfang, bei dem nicht ſtehn geblieben werden darf; ſondern die Geſinnung muß ſich von der Empfindung aus auch den Sinn oder näher den Verſtandesſinn (den Verſtand) ſchlechthin zueignen, und die Fertigkeit von dem Triebe aus auch die Kraft oder näher die Willenskraft (den Willen). Wirkliche (ſittliche) Geſinnung wird die Empfindung erſt dadurch, daß ſie ſich mit dem ihn beſtimmenden Sinne (Verſtande) durchdringt, und wirkliche (ſittliche) Fertigkeit wird der Trieb erſt dadurch, daß er ſich mit der ihn beſtimmenden Kraft (Willen) durchdringt. Nach Maaßgabe der Verſchiedenheit der Individualitäten kann allerdings durchaus normalerweiſe was die Geſinnung angeht bei dem Einen die Empfindung vorwiegen von dem Sinne (dem Verſtande), bei dem Andern umgekehrt, und was die Fertigkeit angeht bei dem Einen der Trieb vor der Kraft (dem Willen), bei dem Andern umgekehrt; aber nichts deſto weniger iſt es die unbedingte ſittliche Forderung an Jeden, daß ſeine ſittliche Geſinnung

*) Vgl. Schleiermacher, die chr. Sitte, S. 309.

Sache zugleich seiner ganzen Empfindung und seines ganzen Sinnes (Verstandes) sei, und seine sittliche Fertigkeit Sache zugleich seines ganzen Triebes und seiner ganzen Kraft (Willens). Je vollständiger in dem tugendhaften Individuum in seiner Gesinnung Empfindung und Sinn (Verstand) beide im Gleichgewicht stehn, und zwar beide als Maximum gesetzt, — und in seiner Fertigkeit Trieb und Kraft (Wille), nämlich wiederum beide als Maximum gesetzt, eine desto höhere Formation trägt seine tugendhafte Individualität an sich.

Anm. Hiernach ist das zu beurtheilen, was man oft sagen hört von einer Güte des Herzens, welche mit Schwachheit des Verstandes verbunden sei, und dergl. Sofern es sich um die sittliche Güte beider, des Herzens, d. h. des Gefühls, und des Verstandes, handelt, nicht um die bloß natürliche, so kann allerdings, weil die Bildung der Gesinnung vom Gefühl ausgeht, sittliche Herzensgüte zusammenbestehen mit sittlicher Verstandesschwäche, nicht aber auch umgekehrt sittliche Verstandestüchtigkeit mit sittlicher Herzensuntüchtigkeit. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. d. bisher. Sittenlehre, S. 164 ff.

§. 633. Sofern die Gesinnung Sache des Sinnes oder näher des Verstandes ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Verstandesfunction (s. oben §. 161.), das Urtheil und den Begriff, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 196.), die Absicht und den Zweck, — und sofern die Fertigkeit Sache der Kraft oder näher des Willens ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Willensfunction (s. oben §. 161.), den Entschluß und die That, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 196.), den Vorsatz und die Ausführung. Eben darin besteht die Vollendung der tugendhaften Gesinnung, daß die tugendhafte Absicht und der tugendhafte Zweck schlechthin in einander sind, und eben darin die der tugendhaften Fertigkeit, daß der tugendhafte Vorsatz und die tugendhafte Ausführung schlechthin in einander sind.

§. 634. Bei dem Handeln ist wesentlich eben die Gesinnung der Beweggrund und die Fertigkeit die Treibfeder (S. oben §. 197.) Der tugendhafte Beweggrund ist nichts andres als die tugendhafte Gesinnung selbst, und die tugendhafte Triebfeder nichts andres als die tugendhafte Fertigkeit. Der tugendhafte Bestimmungsgrund

(Motiv) beim Handeln liegt alſo in der tugendhaften Geſinnung und der tugendhaften Fertigkeit, und zwar in ihrer Congruenz, und in nichts andrem.

Anm. Beſondre Motive neben der Geſinnung und der Fertigkeit gibt es nicht. Der rechte Beſtimmungsgrund (Motiv) iſt eben die tugendhafte Geſinnung und Fertigkeit und nichts weiter.

§. 635. Da bei normaler Entwickelung des Individuums Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit ſich gleichmäßig entwickeln (§. 162.): ſo ſind in dem Tugendhaften die tugendhafte ſittliche Geſinnung und die tugendhafte ſittliche Fertigkeit immer in gleichem Maaße entwickelt, und es ſtehen ſo in der Tugend allezeit beide im Gleichgewicht vollſtändiger ſpezifiſcher Verhältnißmäßigkeit für einander. Die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften ſittlichen Geſinnung (d. h. des tugendhaften Selbſtbewußtſeins) zu der tugendhaften ſittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften Selbſtthätigkeit), ſo daß jene genau ebenſoweit reicht mit ihren ſittlich normalen Abſichten und Zwecken als dieſe mit ihren ſittlich normalen Vorſätzen und Ausführungen, begründet die Lauterkeit der Tugend, — die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften ſittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften ſittlichen Selbſtthätigkeit) zu der tugendhaften ſittlichen Geſinnung (d. h. dem tugendhaften Selbſtbewußtſein), ſo daß jene genau ebenſoweit reicht mit ihren ſittlich normalen Vorſätzen und Ausführungen wie dieſe mit ihren ſittlich normalen Abſichten und Zwecken, begründet die Kräftigkeit der Tugend. Sittliche Lauterkeit und ſittliche Kräftigkeit ſind alſo weſentliche Eigenſchaften der Tugend, und dieſelbe iſt wirkliche Tugend nur dadurch, daß ſie ſchlechthin, und mithin auch in ſchlechthin gleichem Maaße beides, lauter und kräftig iſt. Lauter iſt ſie vermöge der Geſinnung, kräftig vermöge der Fertigkeit.

Anm. 1. Wenn wir behaupten, daß in dem Tugendhaften das tugendhafte Selbſtbewußtſein oder die tugendhafte ſittliche Geſinnung und die tugendhafte Selbſtthätigkeit oder die tugendhafte ſittliche Fertigkeit immer in gleichem Maaße entwickelt, und ſo immer ſchlechthin verhältnißmäßig für einander ſind, — ſo ſoll damit nicht von ferne geläugnet ſein, daß, auch die abſolute Normalität der ſittlichen Entwickelung der Menſchheit

vorausgesetzt, in einem tugendhaften Individuum das Maaß seiner tugendhaften Gesinnung das seiner tugendhaften Fertigkeit übersteigen kann, und umgekehrt. Dieser Fall wird vielmehr so gut wie durchgängig eintreten, da wohl in jedem menschlichen Einzelwesen irgend ein Uebergewicht entweder des Selbstbewußtseins oder der Selbstthätigkeit natürlich prädisponirt ist und eben wesentlich zu seiner Individualität selbst gehört. Allein dieß hindert doch keineswegs, daß diese beiden ungleichmäßig angelegten Seiten der Persönlichkeit in vollkommen gleichem Maaße, jede in ihrer Art, entwickelt sein können, in welchem Fall dann zwischen ihnen, ungeachtet sie an und für sich nicht von gleichem Gewicht sind, doch die spezifische, allerdings nur relative, Verhältnißmäßigkeit, welche in der Individualität des bestimmten Einzelwesens gesetzt ist, genau stattfinden wird. Und eben dies allein ist es, was wir zur Tugend schlechterdings fordern.

Anm. 2. Das Mißverhältniß der sittlichen Gesinnung (der sittlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins) gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Fertigkeit (die sittliche Bestimmtheit der Selbstthätigkeit) ist die sittliche Unlauterkeit, — das Mißverhältniß der sittlichen Fertigkeit gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Gesinnung ist die sittliche Schwäche. Beide sind von der Tugend durch ihren Begriff ausgeschlossen.

Anm. 3. Eine schlechthin unwirksame und wirkungslose sittliche Gesinnung, also eine absolute sittliche Schwäche, und eine schlechthin gesinnungslos wirkende sittliche Fertigkeit, also eine absolute sittliche Unlauterkeit, lassen sich beide nicht denken. Jene, die absolut unthätige (todte) Sittlichkeit, wie diese, die absolut mechanische Sittlichkeit, ist eine contradictio in adjecto. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. d. bisher. Sittenl., S. 152 ff., Daub, Syst. d. theol. Moral, I, S. 238 ff.

§. 636. Da ferner bei der normalen Entwickelung des Individuums Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in demselben Maße, in welchem sie sich entwickeln, auch gegenseitig in einander eingehn (§. 162. f.): so gehen auch die tugendhafte sittliche Gesinnung

und die tugendhafte sittliche Fertigkeit in demselben Maaße, in welchem sie sich entwickeln, unmittelbar zugleich gegenseitig in einander ein und auf. Die Tugend ist also wesentlich die sich continuirlich immer vollständiger vollziehende Einheit der tugendhaften sittlichen Gesinnung und der tugendhaften sittlichen Fertigkeit, in ihrer Vollendung aber die absolute Einheit beider.*) Da so in der vollendeten Tugend, wie einerseits nach §. 633. einmal Urtheil und Begriff oder näher Absicht und Zweck und das andre Mal Entschluß und That oder näher Vorsatz und Ausführung, ebenso auch Gesinnung, d. h. Absicht und Zweck, und Fertigkeit, d. h. Vorsatz und Ausführung, schlechthin in einander sind: so ist in ihr das vollständige gegenseitige Ineinandersein dieser vier: der Absicht, des Zwecks, des Vorsatzes und der Ausführung, welches zur Vollendung des Handelns gefordert wird (s. oben §. 196.), thatsächlich gegeben.

Anm. 1. Das immer vollständigere Ineinander eingehen der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit hängt genau damit zusammen, daß sich im Verlauf der normalen sittlichen Entwickelung in dem menschlichen Individuum das Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen je länger desto vollständiger vollzieht. (§. 169.) Vgl. oben §. 630. Anm. 3.

Anm. 2. Auf dem Ineinandersein der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit beruht eben die Wahrheit und die Intensität der Tugend und mithin auch der Geistigkeit des tugendhaften Individuums.

Anm. 3. Nur bei der sittlich normalen oder der tugendhaften Entwickelung können der Natur der Sache zufolge die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin in einander ein- und aufgehn, oder nur als normale oder tugendhafte können die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin Eins werden.

§. 637. Als das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit durch das jene bestimmende Handeln dieser ist, da die Individualität des menschlichen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl. §. 310.

Einzelwesens eben in seiner materiellen Natur ihre Wurzel hat (§. 120.), die Tugend wesentlich zugleich das normale Zugeeignetsein seiner Individualität an seine in normaler Weise entwickelte Persönlichkeit. Die Tugend ist also wesentlich die Individualität des Individuums wie sie durch die Persönlichkeit desselben selbst, d. i. durch sein eignes selbstbewußtes und selbstthätiges Handeln in normaler Weise bestimmt ist, die Individualität als in normaler Weise sittlich gesetzte, d. h. die Individualität als von dem Individuum selbst in normaler Weise gesetzte, als sein eignes Werk, d. i. als das Werk seiner eignen vernünftigen und freien Selbstbestimmung, als seine normale zweite, d. i. sittliche Natur*). Dieß nun ist der tugendhafte Character. Die Tugend ist daher ihrem Begriff nach tugendhafter Character, und grade als dieser ist sie wesentlich die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum. Das ist die Vollendung der Tugend des Individuums, daß es ein normal vollendeter (tugendhafter) Character geworden ist, d. h. daß das Individuelle (die individuelle Bestimmtheit) an ihm schlechthin ein durch es selbst, d. h. durch seine Persönlichkeit, vermöge seines eignen selbstbewußten und selbstthätigen Handelns, (in schlechthin normaler Weise) gesetztes ist. Der Gegensatz gegen die Tugend überhaupt in formaler Hinsicht ist deshalb die Characterlosigkeit.

Anm. 1. Aus dem Gesagten erklärt sich von selbst die enge Beziehung, in welche wir Character und Gebildetheit (Bildung) zu einander zu setzen pflegen. Ohne eine Entwickelung der Individualität, wie sie wesentlich durch den Proceß der Bildung vermittelt wird (s. §. 137.), ist eine Ethisirung derselben nicht möglich. Bei sittlicher Rohheit gibt es noch keinen eigentlichen Character.

Anm. 2. Nur als normaler oder tugendhafter kann der Character sich wirklich vollenden. S. unten §. 695.

§. 638. Da der sittliche Proceß als normaler wesentlich der Proceß der Erzeugung von Geist ist: so ist die sittlich gesetzte Individualität wesentlich näher die als Geist gesetzte, die

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 27, dem der Character, „die eigenthümliche ursprüngliche Individualität als zweite Natur gesetzt" ist.

vergeistigte. Der Character ist so die durch das Individuum selbst (als Person) aus ihrer ursprünglichen Materialität heraus vergeistigte Individualität. So als Geist ist der Character dann eben die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur. Die Tugend ist also als tugendhafter Character wesentlich die durch das Individuum selbst in normaler Weise oder gut und heilig vergeistigte Individualität desselben.

§. 639. Im Begriff des Characters liegt unmittelbar als wesentliches Merkmal die Festigkeit. Im Allgemeinen schon sofern er eine geistige Bestimmtheit des Individuums ist, der Geist aber seinem Begriff zufolge inalterabel ist. Näher dann aber auch sofern im Character die Individualität eine von dem sittlichen Subject selbstbewußter- und selbstthätigerweise gesetzte und hiermit ausdrücklich bestätigte ist, also nicht mehr eine noch schwankende, von der es noch nicht definitiv entschieden ist, wie das Subject sich zu ihr stellen werde.

§. 640. Da die causale Basis der Individualität die materielle Naturseite des menschlichen Einzelwesens ist: so ist der Character schon in dieser ursprünglich angelegt, als Naturell; und da dieses Naturell in concreto auf den eigenthümlichen Mischungsverhältnissen in dem individuellen Naturorganismus, d. h. auf dem Temperamente (§. 128 ff.) beruht: so ist der Character wesentlich durch das Naturell und näher das Temperament bedingt *). Es gibt deshalb außer den geschlechtlichen und den nazionalen Differenzen des Characters eben so viele Grundcharactere als es Grundtemperamente gibt, und niemand kann sich einen beliebigen Character geben, d. h. einen außerhalb des Umfangs seines Geschlechts, seiner Volksthümlichkeit und seines Temperaments liegenden. In seinen ersten Ansätzen ist der Character kaum von dem Naturell und dem Temperamente unterscheidbar; in der weiteren sittlichen Entwickelung aber treten diese, welche bloß eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes sind, immer mehr zurück, und es tritt dagegen immer

*) Vgl. Michelet, Anthropol. u. Psychol., S. 142—145.

mehr eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit des (persönlichen) Verstandes und des (persönlichen) Willens hervor, d. h. eben ein eigenthümlicher Character.

Anm. 1. Niemand kann sich beliebig statt eines phlegmatischen Characters einen sanguinischen geben u. s. f., oder gar statt eines männlichen einen weiblichen oder umgekehrt.

Anm. 2. Bei dem sittlich Rohen finden wir fast nur Temperament und so gut wie keinen Character.

§. 641. Die Bildung des Characters geht davon aus, daß das Individuum sich der sittlichen Nothwendigkeit einer Umbildung seiner Individuatität, wie sie die natürliche ist, bewußt wird, also von einer Entzweiung desselben mit seiner natürlichen Individualität. Sie geht daher durch einen Kampf des sittlichen Subjects mit seiner Individualität zu ihrer Ueberwindung hindurch, der nicht ohne Anstrengung geschehen kann, und erst in ihrer Vollendung kommt es wieder zur absoluten Einheit des sittlichen Subjects und seiner (nun nicht mehr natürlichen oder sinnlichen, sondern geistigen,) Individualität und hiermit auch des Characters und der Individualität *).

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden kann. S. unten §. 666.

§. 642. Da der Character die Individualität in ihrer sittlichen Entwickelung und eben damit auch in ihrer sittlichen Qualität ist, und überdieß das eigentliche Product des sittlichen Lebensprocesses des Individuums, und zwar als geistiges ein in sich selbst unvergängliches und schlechthin bleibendes: so bestimmt sich in letzter Beziehung der sittliche Werth des Individuums nach ihm als dem eigentlich Beharrlichen in seiner Sittlichkeit welches der Träger aller seiner wechselnden sittlichen Zustände ist. Eben deshalb ist die Tugend in ihrer Vollendung nichts andres als der vollendete tugendhafte Character (§. 637.), und das Maaß des tugendhaften Characters das Maaß der Tugend selbst.

§. 643. Als individuelle sittliche Vollkommenheit ist die Tugend in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifisch differente. Nichts desto weniger ist sie doch in allen wesentlich

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegrr. der eth. Wissensch., S. 446.

Eine und dieselbe, da die Faetoren aus deren normalem Wechselverhältniß sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in allen und für alle wesentlich dieselbigen sind.

§. 644. Vermöge dieser ihrer wesentlichen Einheit gehören die individuell differenten Tugenden aller Einzelnen wesentlich zusammen, und nur in ihrer organischen Einheit kann die wirkliche, wahrhaft ihrem Begriff entsprechende menschliche Tugend sich realisiren. Denn weil die menschliche Persönlichkeit in Jedem nur als eine individuelle und eben damit nur einseitige und beschränkte gegeben ist, so ist auch jede individuell differente Tugend eine nur einseitige und beschränkte Realisirung des Begriffs der menschlichen Tugend, und nur die organische Totalität der individuell differenten menschlichen Tugenden stellt dieselbe wie sie an sich ist auf adäquate Weise dar. Die individuell differenten Tugenden der Einzelnen fügen sich aber unter einander nothwendig eben so zu einem organischen Ganzen zusammen wie die differenten menschlichen Individualitäten selbst, auf denen eben die spezifische Verschiedenheit jener causaliter beruht.

Anm. Da das höchste Gut, welches durch die Gesammtsumme der Tugend der Einzelnen zustande kommt, ein in sich selbst einheitliches Ganzes ist: so muß auch die Gesammtmasse der individuell differenten Tugend in sich ein einheitliches organisches Ganzes bilden.

Zweiter Abschnitt.

Das System der Tugenden.

§. 645. Die Tugend ist als sittliche Bestimmtheit des Individuums selbst (des Individuums in seiner Totalität) wesentlich in sich selbst Eine; dessen ungeachtet aber breitet sie sich ebenso wesentlich in eine Mannichfaltigkeit von besondren Tugenden aus, die sich in jedem tugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da der active Factor der Tugend, die Persönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Functionen gegeben ist, so kann durch ihn die Tugend in dem Individuum auch nur in einer Mehrheit von normalen Zueignungen der materiellen Natur an die verschiedenen besondren Seiten der Persönlichkeit, d. h. in einer Mehrheit von besondern Tugenden erzeugt werden. Diese vielen besondren Tugenden gehören aber ebenso wesentlich schlechthin organisch zusammen wie die vielen besondren Functionen der Persönlichkeit. Wie von diesen keine anders gegeben sein kann als in ihrer organischen Einheit mit allen übrigen, so muß auch von jenen ganz das Gleiche gelten. Die Tugend ist Tugend nur sofern sie ein schlechthin unauflösliches Ganzes von besondren Tugenden ist. Eine besondre Tugend in der Isolirung von den übrigen, und wäre es auch nur von einer einzigen, gibt es nicht. Kein bestimmter an sich betrachtet normaler sittlicher Habitus des Individuums kann in diesem wirklich ein solcher, d. h. ein tugendhafter sein, außer wiefern er ein solcher Zustand bestimmt des ganzen Menschen ist.

Anm. Der Eintheilungsgrund der Tugend kann nur von der Seite der Persönlichkeit hergenommen werden, nämlich von der Pluralität ihrer Functionen, da in der Zueignung

der materiellen Natur an die Persönlichkeit diese das Bestimmende, das Formgebende ist, die materielle Natur aber das Bestimmtwerdende, das Form empfangende. Ueber die Schwierigkeiten bei der Eintheilung der Tugend vgl. Schleiermacher's Abhandlung „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" (S. W. Abh. III, B. 2.), S. 351 -- 357.

§. 646. Da der Grundfunctionen der Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich unmittelbar nur eine Zweiheit von Grundtugenden, die Tugend des Selbstbewußtseins und die Tugend der Selbstthätigkeit. Die Tugend des Selbstbewußtseins in ihrer Vollendung, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder das schlechthin normal vergeistigte, das schlechthin normaler absoluter geistiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen) gewordene Selbstbewußtsein ist die Vernünftigkeit (vgl. oben §. 157.), — die Tugend der Selbstthätigkeit in ihrer Vollendung, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihr schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder die schlechthin normal vergeistigte, die schlechthin normale absolute geistige Kraft (Vermögen zu bilden) gewordene Selbstbewußtsein ist die Freiheit (nämlich in der subjectiven Bedeutung) vgl. oben §. 158,). Die Vernünftigkeit ist die Tugend des erkennenden Handelns, die Freiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grundtugend, diese die practische. Vernünftigkeit ist die Tugend als Gesinnung, Freiheit die Tugend als Fertigkeit. Tugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die Freiheit. Da in der Vernunft und in der Freiheit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit einander gegenseitig schlechthin bestimmen und schlechthin in einander sind, und eben deshalb auch Vernunft und Freiheit selbst schlechthin in einander sind (§. 159.): so können auch die Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit nie die eine ohne die andre vorkommen, sondern immer nur mit und in einander. Das Selbstbewußtsein ist nicht vernünftig ohne die Freiheit, d. h. wenn es irgendwie durch eine andre Causalität bestimmt wird

als durch die Selbstthätigkeit des Individuums selbst; und die Selbstthätigkeit ist nicht frei ohne die Vernünftigkeit, d. h. wenn sie irgendwie durch eine andre Causalität bestimmt wird als durch das Selbstbewußtsein des Individuums selbst. Schlechthin in einander sind aber Vernünftigkeit und Freiheit, wie Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit selbst, nur in ihrer absoluten Vollendung. Bis zu dieser hin sind sie immer noch relativ außer einander. Wo sie jedoch, in welchem Maaße auch immer, wirklich gegeben sind, da ist auch ihr Aussereinandersein ein in stätiger Weise im Verschwinden begriffenes.

§. 647. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in der Wirklichkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Character entweder der individuellen Differenz oder der universellen Identität bestimmt: so gilt das Gleiche auch von den ihnen entsprechenden Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit. Diese können nie rein als solche vorkommen, sondern immer nur entweder als individuell bestimmte oder als universell bestimmte. Sie zerfallen also wieder in vier andere Tugenden, welche die eigentlichen concreten Grundtugenden (Kardinaltugenden) sind. 1) Die individuell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. der Empfindung ist die Genialität. Sie ist die Tugend, welche spezifisch zum individuellen Erkennen, d. h. zum Ahnen und Anschauen qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem Andern vollzogen werden kann, die eigenthümliche künstlerische Tugend. 2) Die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend, welche spezifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche wissenschaftliche Tugend. 3) Die individuell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit

der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. des Triebes, ist die Originalität. Sie ist die Tugend, welche spezifisch zum individuellen Bilden, d. h. zum Aneignen und Genieſſen qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Andern vollzogen werden kann, die eigenthümliche gesellige Tugend. 4) Die universell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit der universell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. der Kraft, näher der Willenskraft, ist die (sittliche) Stärke. Sie ist die Tugend, spezifisch zum universellen Bilden, d. h. zum Machen und Erwerben qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche öffentliche (oder bürgerliche) Tugend. Diese vier Kardinaltugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Genialität ist die Tugend des Kunstlebens, die Weisheit die Tugend des wissenschaftlichen Lebens, die Originalität die Tugend des geselligen Lebens und die Stärke die Tugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, der Familie und der Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle vier in dem gleichen Verhältniß. In dem Individuum kann übrigens jede dieser vier Grundtugenden so entschieden hervortreten vor den drei übrigen, daß sie diese völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier unter einander im Gleichgewicht stehn beim Maximum jeder einzelnen, desto höher ist die individuelle Formation der Tugend. Die niedrigste Formation derselben findet statt bei dem Gleichgewicht aller vier Kardinaltugenden bei dem Minimum jeder einzelnen.

Anm. 1. Unter dem religiösen Character ist die Genialität die Theopneustie. Vgl. §. 538.

Anm. 2. Sollen denn aber Alle genial und originell sein? In der That, wiewohl in sehr verschiedenem Grade. Nur sofern das Individuum genial und originell ist, vermag es wirklich einen eigenthümlichen und spezifischen Beitrag zur Lösung der sittlichen Aufgabe oder zur Realisirung des höchsten Guts zu liefern, und nur insofern hat es also eine

wirkliche Bedeutung für die sittliche Gemeinschaft und zählt wirklich mit in der Menschheit. Genialität und Originalität kommen auch schon bei dem Kinde zum Vorschein, und bei ihm oft am reinsten, nämlich jetzt, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung. Viele geniale und originelle Kinder sind erwachsen höchst gewöhnliche Menschen.

§. 648. Wie so die Tugend im Allgemeinen in die Tugend des Selbstbewußtseins und in die der Selbstthätigkeit, und zwar beide Male theils unter dem universellen Character, zerfällt: so zerlegt sie sich ebenmäßig auch nach den verschiedenen besondren Seiten, welche an ihr heraustreten, auf dem Grunde jener beiden sich kreuzenden Eintheilungsprincipien tetrachotomisch. Nämlich soweit die Natur der Sache es zuläßt. Denn von der Geistigkeit, der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, der Gesundheit, der Vermöglichkeit und der Selbständigkeit liegt es auf der Hand, daß sie eine Eintheilung nach jenen Principien nicht gestatten, sofern dieselbe bei ihnen eine völlig nichtssagende sein würde; die normale Eigenthümlichkeit, die Glückseligkeit (und Gottbegeistertheit), die Zufriedenheit und die Schönheit aber haben ihren Begriffen zufolge ihre Wurzel die drei ersteren specifisch und ausschließlich in der individuell bestimmten Selbstthätigkeit und die vierte und letzte in dem individuell bestimmten Selbstbewußtseins, und können deshalb nicht zugleich als Tugenden der drei andern Grundelemente des menschlichen Geschöpfs betrachtet werden. Die besondren Tugenden, welche sich durch diese weitere Eintheilung ergeben, stehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Tugenden des individuellen Selbstbewußtseins haben eine spezifische Relation zum Kunstleben, die des universellen Selbstbewußtseins zum wissenschaftlichen Leben, die der individuellen Selbstthätigkeit zum geselligen Leben und die der universellen Selbstthätigkeit zum öffentlichen Leben. Zu den beiden besondren Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besonderen Tugenden alle in dem gleichen Verhältniß.

Anm. Die Vermöglichkeit läßt allerdings wenigstens eine dichotomische Eintheilung zu, sofern sie theils auf die Seite des Selbstbewußtseins theils auf die Selbstthätigkeit

eine Beziehung hat. Nach der Seite jener hin ist die Vermöglichkeit an und durch Wissen, d. h. Gelehrtheit, nach der Seite dieser hin Vermöglichkeit an und durch Eigenbesitz, d. h. Reichthum. Es hat daher seinen ganz guten Sinn, wenn Aristoteles (Ethic. Nicomach. I, 8,) auch die äußeren Güter mit zur Tugend rechnet. Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 192 f.

§. 649. Als normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum (§. 620.) überhaupt ist die Tugend als individuell bestimmten Selbstbewußtseins (aus Genialität) der Muth, die (normale) Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Besonnenheit, die (normale) Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Tapferkeit*), die (normale) Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beharrlichkeit, die (normale) Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit.

Anm. Auch von diesen vier Tugenden leuchtet es ein, daß sie auf eigenthümliche Weise den vier sittlichen Hauptsphären entsprechen. Selbst vom Muth und der Tapferkeit. Ohne frischen Muth giebt es keinen Künstler und keine Empfänglichkeit für die Kunst. Eine Schlafmütze ist nicht zu brauchen im Kunstleben. Ein tapfres Wesen aber ist eine besondre gesellige Zierde. Es ist nicht zufällig geschehen, daß im geselligen Leben grade der Kriegerstand eine so bedeutende Rolle spielt. Ohne dieses Element wird es nur zu leicht schaal. Der Uniformrock und die soldatische Manier für sich allein thun freilich die Sache nicht, sondern das wirkliche frische ritterliche Wesen thuts.

---

*) „Der eingeschränkte Gebrauch des Worts Tapferkeit unter uns zeigt, daß wir in der Gesellschaft diese Tugend nicht genug zu schätzen wissen." de Wette, Chr. Sittenlehre, III, S. 32.

§. 650. Als Selbstbeherrschung (§. 622.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Gelassenheit*) (oder Gleichmüthigkeit), die Selbstbeherrschung der Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Unbefangenheit, die Selbstbeherrschung des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Mäßigkeit, die Selbstbeherrschung des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geduld, die Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Ohne Gelassenheit, die auch eine Genialität ist, wird nichts aus der Kunst, ohne Unbefangenheit nichts aus der Wissenschaft, ohne Mäßigkeit nichts aus der Geselligkeit, ohne Geduld nichts aus dem öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben.

§. 651. Als Reinheit (§. 622.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Schaamhaftigkeit**), die Reinheit der Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Nüchternheit, die Reinigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Keuschheit***), die Reinheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Mäßigung†) (Leidenschaftslosigkeit), die Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. 1. Ohne Schaamhaftigkeit gibt es keine gesunde Kunst, ohne Nüchternheit keine gesunde Wissenschaft, ohne Keuschheit keine gesunde Geselligkeit, ohne Mäßigung kein gesundes öffentliches Leben.

---

*) Sprüchw. 14, 30. C. 16, 32.

**) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 19 f. J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, I, S. 287. d. 1. A.

***) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 18 f. 21.

†) Ueber den Begriff der Mäßigung vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III, S. 35—39. 348—353.

Anm. 2. Da Empfindung und Trieb ihrem Begriff selbst zufolge solche Bestimmtheiten der menschlichen Kreatur sind, in welchen in der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit in ihr jene der bestimmende Factor ist, und diese der bestimmt werdende, (§. 145.) — die Reinheit aber wesentlich darin besteht, daß die persönlichen Functionen nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt oder auch nur mitbestimmt werden (§. 622.): so sind Empfindung und Trieb an sich unrein. Wird mithin ihre Reinheit gefordert, so müssen sie erst rein werden. Dieß können sie aber nur dadurch werden, daß die Persönlichkeit des Individuums, sie sich zueignend, sie selbst wieder bestimmt, und ihnen den Stempel der Persönlichkeit aufdrückt, womit sie dann ethisirt werden. So ethisirt ist nun die Empfindung das Gefühl und der Trieb die Begehrung (§. 150.). Die Reinheit des individuellen Selbstbewußtseins besteht also in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit desselben, sich als Empfindung nie anders zu vollziehen als unter der Form des Gefühls, und dieses eben ist die sittlich reine Empfindung, — und die Reinheit der individuellen Selbstthätigkeit besteht in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit derselben, sich als Trieb nie anders zu vollziehn als unter der Form der Begehrung, und diese eben ist der sittlich reine Trieb. Sind in dem Menschen Empfindung und Trieb rein als solche wirksam, so stellt er sich damit dem Thiere gleich.

§. 652. Als Gewichtigkeit (§. 623.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Anmuth, die Gewichtigkeit der Empfindung, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das individuelle Selbstbewußtsein, d. i. die Empfindung der Andern zu wirken, sie seiner eignen Empfindung gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (einnehmend), — als die Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Lehrhaftigkeit, die Gewichtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das universelle Selbstbewußtsein, d. i. den Sinn, näher den Verstandessinn der Andern zu wirken, ihn seinem eignen Sinn, näher Verstandessinn, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (überzeugend),

— als die Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Würde, die Gewichtigkeit des Triebes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf die individuelle Selbstthätigkeit, d. i. den Trieb der Andern zu wirken, ihn seinem eignen Triebe gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (nämlich beschränkend, in Schranken haltend), — als die Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beredsamkeit, die Gewichtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf die universelle Selbstthätigkeit, d. i. die Kraft, näher die Willenskraft, der Andern zu wirken, sie seiner eignen Kraft, näher Willenskraft, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (überredend).

Anm. 1. Ohne Anmuth kann der Künstler nicht wirken (namentlich innerhalb des Gebiets der unmittelbaren Kunst, s. oben §. 315. 324 f.), — ohne Lehrhaftigkeit der Mann der Wissenschaft nicht, — ohne Würde der Gesellschafter, der gesellige Tonangeber nicht, — ohne Beredsamkeit der Mann des öffentlichen Lebens, der Staatsmann nicht.

Anm. 2. Die Anmuth beruht auf dem Empfindungszustande des Individuums, auf seinen Ahnungen und Anschauungen, auf seinem Wissen und seinen Vorstellungen, — die Lehrhaftigkeit auf seinem Sinne und zwar näher Verstandessinne, — die Würde auf dem Zustande seiner Triebe, auf seiner Gewalt über dieselben, durch welche er sie beschränkt, auf seinem Eigenthum und seiner Glückseligkeit, namentlich wie sie Begeisterung ist (die Begeistertheit ist die wahre Würde,), — die Beredsamkeit auf seiner Kraft und zwar näher Willenskraft.

Anm. 3. Die Beredsamkeit ist allerdings eine Tugend, wie Theremin lehrt.

Anm. 4. Anmuth und Würde gehören wesentlich zusammen, und ebenso Lehrhaftigkeit und Beredsamkeit. Erst auf dem harmonischen Zusammenwirken aller vier beruht die volle Gewichtigkeit des Individuums.

§. 653. Als Liebe (§. 624.) im Allgemeinen ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Mitgefühl (beides als Mitfreude und

als Mitleid *)), die liebevolle Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) das Wohlwollen, der liebevolle Sinn, näher Verstandessinn, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Uneigennützigkeit, der liebevolle Trieb, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Wohlthätigkeit, die liebevolle Kraft, näher Willenskraft. Mitgefühl und Wohlwollen constituiren zusammen die Liebe als Gesinnung, Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit die Liebe als Fertigkeit.

Anm. Die Uneigennützigkeit ist überhaupt die liebevolle Mittheilung des Eigenthums an den Nächsten in ihrer vielfachen Abstufung, von dem bloßen Nichtzurückhalten des Eigenthums an über die Selbstverläugnung hinweg bis zur eigentlichen Hingebung und Selbstaufopferung hin. Das Opfern fällt ja wesentlich in die Function der individuell bestimmten Selbstthätigkeit hinein. S. oben §. 238. 254.

§. 654. Als Liebe ist die Tugend dann näher auch insbesondre Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum (§. 620.) als Kräftigkeit der Liebe in ihm, energische Liebe. Diese tugendhafte Energie der Liebe ist als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Vertrauen, die Energie der liebevollen Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Billigkeit, die Energie des liebevollen Sinnes, näher Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Treue, die Energie des liebevollen Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Großmuth, die Energie der liebevollen Kraft, näher Willenskraft. Das Vertrauen ist eine spezifisch höhere Potenz des Mitgefühls, die Billigkeit des Wohlwollens, die Großmuth der Uneigennützigkeit und die Treue der Wohlthätigkeit.

§. 655. Aber auch allen besondren Seiten an der Tugend wohnt wesentlich die Liebe ein. Wie die Liebe in der Tugend als Eigenthümlichkeit ist, ist sie die Offenheit, — wie sie in der Tugend als Glückseligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit ist, ist sie die Heiterkeit (der Frohsinn), — wie sie

*) Röm. 12, 15.

in der Tugend als Selbstbeherrschung ist, ist sie der Zartsinn, — wie sie in der Tugend als Gesundheit ist, ist sie die Regsamkeit (die Rührigkeit, die Rüstigkeit), — wie sie in der Tugend als Reinheit ist, ist sie die Naivität, — wie sie in der Tugend als Vermöglichkeit ist, ist sie die Freigebigkeit (Liberalität), — wie sie in der Tugend als Selbständigkeit ist, ist sie die Nachgiebigkeit (die Friedfertigkeit), — wie sie in der Tugend als Gewichtigkeit ist, ist sie die Dienstfertigkeit (vielleicht würde man bezeichnender sagen: die Popularität, im antiken Sinne, d. h. die zur Uebernahme des Patronats qualifizirende Gesinnung und Fertigkeit), — wie sie in der Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft (als Berufstüchtigkeit) ist, ist sie der Gemeinsinn, — wie sie in der Tugend als Ehrenhaftigkeit ist, ist sie die Leutseligkeit (mit Einschluß der Anspruchslosigkeit), — wie sie in der Tugend als Gebildetheit ist, ist sie die Freundlichkeit, — wie sie in der Tugend als Schönheit ist, ist sie die Holdseligkeit (Huld), — endlich wie sie in der Tugend als Frömmigkeit ist, ist sie die Erbaulichkeit, die Qualification des Individuums zur religiösen Gemeinschaft.

§. 656. Als Qualification für die Gemeinschaft (oder als Berufstüchtigkeit) (§. 625.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Aufrichtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Empfindung zum Gemeinschafthalten, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Wahrhaftigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, zum Gemeinschafthalten, als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Bescheidenheit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Triebes zum Gemeinschafthalten, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Gerechtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zum Gemeinschafthalten *).

Anm. Auch diese vier Tugenden entsprechen sichtlich auf spezifische Weise den vier besondren sittlichen Hauptsphären. Ohne

*) Vgl. Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 42. wo die Gerechtigkeit als „die rechte Einheit des Wirkens und des Aufsichwirkenlassens" definirt wird.

Aufrichtigkeit, d. h. ohne innere Wahrheit, gibt es keine rechte Kunst, ohne Wahrhaftigkeit keine rechte Wissenschaft, ohne Bescheidenheit keine rechte Geselligkeit und ohne Gerechtigkeit kein rechtes öffentliches (bürgerliches) Leben.

§. 657. Als Ehrenhaftigkeit (§. 626.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) Ehrgefühl, die tugendhafte Empfindung als Empfindung für die Ehre, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) der Edelmuth (Edelsinn), der tugendhafte Sinn, näher Verstandessinn, als Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Ehrliebe (der Ehrtrieb), der tugendhafte Trieb als Trieb nach Ehre, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Hochherzigkeit, die tugendhafte Kraft, näher Willenskraft, zur Ehre, d. h. zu einem ehrenhaften Handeln.

Anm. Diese vier Tugenden sind die eigentlich adligen Tugenden.

§. 658. Als Gebildetheit (§. 627.) besteht die Tugend darin, daß in dem Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, unter der universellen Bestimmtheit sich rein zu vollziehen, nicht durch die natürliche oder particuläre Individualität gehindert werden, unter der individuellen Bestimmtheit aber sich nicht in particulärer Weise vollziehen. Als diese Gebildetheit nun ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Zartgefühl (der Tact), die tugendhafte Gebildetheit der Empfindung (so daß von ihr alles Particuläre abgestreift ist,), — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Klugheit, die tugendhafte Gebildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) der Anstand, die tugendhafte Gebildetheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geschicklichkeit, die tugendhafte Gebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Das Zartgefühl hat seine eigenthümliche Relation zur Kunst, die Klugheit hat eben eine solche zur Wissenschaft, der Anstand zur Geselligkeit und die Geschicklichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 659. Als Frömmigkeit (§. 629.) endlich besteht die Tugend in einer solchen Beschaffenheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit im Individuum, vermöge welcher sie spezifisch geeignet sind, sich durch Gott bestimmen zu lassen, oder sich, jenes als Gottesbewußtsein, diese als Gottesthätigkeit zu vollziehen, und zwar unter beiderlei Character, dem individuellen und dem universellen. Näher ist die Tugend als Frömmigkeit als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Demuth, die Frömmigkeit der Empfindung, die Lebendigkeit des religiösen Gefühls, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Gläubigkeit, die Frömmigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Lebendigkeit des religiösen Sinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Gewissenhaftigkeit, die Frömmigkeit des Triebes, die Lebendigkeit des religiösen Triebes, d. h. des Gewissens, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Folgsamkeit gegen Gott, die Frömmigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, die Lebendigkeit der religiösen Kraft, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit.

Anm. 1. Die Demuth ist eben, noch ganz abgesehen von der Sünde, wesentlich „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl". Es ist eine sehr richtige Bemerkung Kant's, daß sie nothwendig zugleich mit einer hohen moralischen Erhebung verbunden ist. Vgl. Met. Anfgsgr. d. Tugendlehre, S. 269. (B. 5.). Nur im Verhältniß des Menschen zu Gott ist von Demuth im eigentlichen Sinne des Worts zu reden. Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III, S. 275 f.

Anm. 2. Die Gewissenhaftigkeit und die Folgsamkeit gegen Gott sind ihrer nahen Verwandschaft ungeachtet nicht ohneweiteres identisch. Diese gehorcht dem allgemeinen, objectiven göttlichen Gesetz, jene der individuellen, subjectiven inneren religiösen Regung.

Dritter Abſchnitt.

Die Entwickelungsverhältniſſe der Tugend.

§. 660. Da die Tugend die normale ſittliche Entwickelung des Individuums iſt (§. 613.), ſo wird ſie erſt allmälig in demſelben. Es gibt alſo keine angeborne Tugend, ſondern nur eine durch die eigne ſittliche Function und mithin auch durch die eigne Selbſtbeſtimmung des Individuums vermittelte, d. h. nur eine erworbene.

Anm. Es iſt daher ein ſehr richtiger Satz: „Kinder haben keine Tugenden.“ (Schleiermacher, Syſt. d. Sk., S. 329. 331.) Angeborne Talente gibt es dagegen allerdings, oder vielmehr alle Talente ſind ihrem Begriff zufolge angeboren. S. unten §. 672.

§. 661. Wenn die Tugend weſentlich eine allmälig werdende iſt, ſo iſt ſie doch, als eine durch eine normale ſittliche Entwickelung werdende, eben ſo weſentlich eine ſtätig werdende, alſo eine continuirlich fortſchreitende.*)

§. 662. Die Tugend iſt eine nur werdende nothwendig bis zur abſoluten Vollendung der ſittlichen Entwickelung des menſchlichen Individuums und dieſes ſelbſt hin. Deſſen ungeachtet kann ſie nichts deſto weniger in jedem Lebensmomente deſſelben eine ſchlechthin wahre ſein. Ueberall nämlich, wo in einem Individuum in der Weiſe ein Zugeeignetſein der materiellen Natur an die Perſönlichkeit (vermöge der beſtimmenden Function dieſer auf jene) vorhanden iſt, daß von ihm aus die Löſung ſeiner individuellen (ſittlichen) Aufgabe in Hinſicht auf die Hervorbringung des höchſten Guts möglich,

*) Vgl. Kant, Metaphyſ. Anfangsgr. der Tugendl., S. 237.

und in ihm die Bedingungen zur Fortsetzung eines stätig auf dieses Ziel hin gerichteten Handelns von ihm aus vollständig gegeben sind, und zwar als in Wirksamkeit stehend, überall da ist auch wahre Tugend.

Anm. Auch in dem Kinde also kann es, ungeachtet des §., wahre Tugend geben, nämlich in demselben Maaße, in welchem es bereits in die sittliche Entwickelung eingetreten ist.

§. 663. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums schlechterdings nur in der sittlichen Gemeinschaft stattfinden kann und durch sie schlechterdings bedingt ist: so ist auch ihr Grad wesentlich durch den Höhestand dieser bedingt. Die Entwickelung der menschlichen Tugend hält, was ihre Stufenleiter angeht, gleichen Schritt mit der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst.*) Je weiter diese in normaler Weise fortschreitet, eine desto gediegenere und reichere Basis für die Entwickelung seiner Tugend hat der Einzelne an dem allgemeinen Stande der sittlichen Entwickelung der Gemeinschaft, welcher er angehört, oder an ihrem Gemeingeist, (§. 248.), von dem er getragen wird, desto höhere Bildungen der Tugend hat sie also zu ihrem Ergebniß, und desto schneller geht sie auch vonstatten. Die menschlichen Tugenden werden mithin im Verlauf der sittlichen Entwickelung der Menschheit von Generation zu Generation immer höhere, und die denkbarerweise höchsten können erst mit dem vollständigen Abschluß derselben oder mit der vollständigen Realisirung der sittlichen Gemeinschaft oder des höchsten Guts hervortreten; die Erreichung der schlechthin vollendeten Formationen der menschlichen Tugend ist also durch die vollendete Realisirung des höchsten Guts bedingt.

§. 664. Ebenso bestimmt setzt aber auch wieder das höchste Gut die Vollendung der Entwickelung der menschlichen Tugend und namentlich auch die Realisirung auch jener denkbarerweise höchsten Gestaltungen derselben voraus. Denn es

*) „Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System.“ Hegel bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 175.

kann nur als das Product der Tugenden Aller und aller Tugenden (auch die höchsten mit eingeschlossen) gedacht werden. Beide, die Tugend und das höchste Gut, werden und vollenden sich also nur mit und in einander*).

§. 665. Je mehr die Zahl der an der Realisirung des höchsten Guts mitarbeitenden tugendhaften Individuen sich vermehrt, und je höherer Art, eben infolge der mehr und mehr vorrückenden Realisirung dieses höchsten Guts, ihre Tugenden werden, mit desto beschleunigterer Schnelligkeit läuft der Proceß der normalen sittlichen Entwickelung der Menschheit ab.

§. 666. Da das Individuum ein tugendhaftes wesentlich dadurch ist, daß es in einem normalen Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit steht (§. 614.), diese Zueignung aber wesentlich Anstrengung auffeiten des zueignenden Subjects einschließt: so kann die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden, und nicht anders gedacht werden denn als, so lange sie eine werdende ist, mit Anstrengung verbunden. Eben so wesentlich involvirt sie aber auch ein relatives Uebermunden haben der Anstrengung, und in ihrer Vollendung das absolute und es eignet ihr so wesentlich die Leichtigkeit des normalen Handelns, und zwar als stätig wachsende. Eben nach dieser Seite hin ist sie wesentlich Fertigkeit (§. 630. ff.).

Anm. Vgl. auch Hartenstein, Grundbegr. der eth. Wiss., S. 328. Anstrengung ist an sich noch nicht Kampf, der unter der Voraussetzung der absoluten Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit der Tugend fremd ist.

§. 667. Der Mehrheit der Tugenden ungeachtet ist die Tugend doch vermöge ihrer Einheit in sich selbst (§. 645.) schlechthin untheilbar**). Keine der besondren Tugenden kann anders gegeben sein als mit allen übrigen zugleich, und in jedem normalen sittlichen Acte müssen alle besondren Tugenden zusammensein und zusammenwirken***), wiewohl natürlich in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen. Denn die verschiedenen besondren Seiten der Tugend können als wesentliche Momente dieser nie die eine

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 329 f.

**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 340 ff.

***) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 153 f.

schlechthin ohne die andre gegeben sein, und ebenso die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Tugenden ihr Princip hat, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf der einen Seite und Individualität und Universalität auf der andern. Wozu noch kommt, daß da eben infolge des zuletzt berührten Umstands die besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft ein anders gegeben sind als mit und in einander, jede besondre Sphäre des höchsten Guts aller besondren Tugenden bedarf, jede besondre Tugend mithin durch alle besondren Sphären des höchsten Guts hindurchgeht und zu allen Elementen desselben mitwirkt*). Wer Eine Tugend hat, hat also alle, wiewohl nicht ohneweiteres alle in gleichem Maaß.

§. 668. Wenn so alle besondren Tugenden wesentlich in einander sind, so sind sie dieß doch nur nach dem Maaß der tugendhaften Entwickelung des Individuums. Da nämlich die tugendhafte Entwickelung ein continuirlich wachsendes Ineinandersein und Ineinanderaufgehen einerseits des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit und andrerseits der Individualität und der universellen Humanität ist: so müssen je weiter sie vorschreitet, desto vollständiger auch alle besondren Tugenden, aber ohne als solche irgend vermischt zu werden, in dem Individuum in einander sein. Dieß ohnehin auch deshalb, weil das Individuum, je weiter seine Sittlichkeit in normaler Weise entwickelt ist, desto vollständiger in allen besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft steht, so daß diese in demselben Verhältniß in ihm um so vollständiger in einander sind. Das Gleiche gilt aber auch von der sittlichen Gemeinschaft selbst. Da, je weiter sie sich in normaler Weise entwickelt, desto vollständiger auch alle ihre besondren Hauptsphären in einander eingehen: so sind auch in ihr je länger desto mehr alle besondren Tugenden — aber wieder ohne irgendwie als solche verwischt zu werden, — vollständig in einander.

§. 669. Die normale oder tugendhafte sittliche Entwickelung des Individuums besteht also wesentlich wie einerseits in der stätig wachsenden Entfaltung der an sich Einen Tugend in eine Vielheit von besondren Tugenden, so andrerseits in der stätig wachsenden einheitlichen Harmonie dieser vielen besondren

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittl., S. 331. 342.

Tugenden (weil der besondren sittlichen Functionen,), so daß sich also die Tugend durch ihre eigne Entfaltung selbst unmittelbar wieder in ihre Einheit zurücknimmt aus ihrer Mannichfaltigkeit. Bei der tugendhaften (normalen) Entwickelung des Individuums ist in ihm das Maaß der Entfaltung der Tugend in sich selbst zugleich das Maaß der Harmonie der besondren Tugenden unter einander und umgekehrt.

§. 670. Die Tugend ist so auf jeder Stufe ihrer Entwickelung Harmonie der Tugenden und somit auch der sittlichen Functionen des Individuums und seines sittlichen Lebens überhaupt; je weiter aber ihre Entwickelung vorschreitet, eine desto reichere und zugleich tiefere. Ganz dasselbe ist auch von der normalen Entwickelung des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft zu sagen.

§. 671. Nichts desto weniger findet in jedem tugendhaften Individuum ein spezifisches Uebergewicht einzelner besondrer Tugenden über andre statt, bald ein Uebergewicht der Tugend des Selbstbewußtseins über die der Selbstthätigkeit, bald umgekehrt, und in beiden Fällen wiederum bald unter dem Character der Individualität, bald unter dem der Universalität. Aber es darf hierbei immer nur ein Uebergewicht (ein das gänzliche Ausfallen irgend einer besondren Tugend) statt finden, und zwar ein solches, welches relative betrachtet grade das richtige Gleichgewicht ist. Es hat nämlich sein spezifisches Maaß an der Individualität selbst, wie sie natürlich angelegt ist. Auch bei ihm oder vielmehr grade vermöge desselben ist in dem Individuum die volle Harmonie der besondren Tugenden gegeben. Ohne ein solches spezifisches Uebergewicht einzelner besondrer Tugenden über andre in dem Individuum würde es bei vollendeter Entwickelung der Tugend gar keine individuelle Verschiedenheit dieser geben. Bei der tugendhaften Entwickelung begründet auch dieses Uebergewicht durchaus keinen wirklichen sittlichen Defect, da ja das bei ihm stattfindende sittliche Minus in der sittlichen Gemeinschaft an einem entsprechenden sittlichen Plus andrer tugendhafter Individuen seine vollständige Ergänzung besitzt.

Anm. 1. Das Uebergewicht einzelner besondrer Tugenden über andre in dem Individuum, von dem hier die Rede ist, darf aber nicht etwa von einem Uebergewicht einzelner besondrer

Seiten der Tugend über andre, also z. B. der Kräftigkeit der Persönlichkeit über die Gebildetheit oder dieser über die Reinheit oder der Reinheit über die Liebe oder der Liebe über die Frömmigkeit u. s. f., mißverstanden werden. Ein derartiges Uebergewicht wird durch den Begriff der normalen oder tugendhaften Entwickelung des Individuums ohne weiteres ausgeschlossen.

Anm. 2. Am schärfsten tritt die individuelle Differenz in Ansehung der Mischungsverhältnisse der Tugenden in der charakteristischen Verschiedenheit der Tugend des Mannes und der des Weibes hervor.

§. 672. Diese in der Individualität, wie sie natürlich bedingt ist, ursprünglich angelegte Präponderanz einer einzelnen besondren Tugend vor andern ist das Talent. Das Talent ist auf der einen Seite entweder überwiegend Talent der Receptivität oder überwiegend Talent der Spontaneität (Productivität), auf der andern Seite entweder quantitatives oder qualitatives. Eine absolute Talentlosigkeit giebt es nicht.*) In seiner Culmination, besonders wie es in eminenter Weise alles zugleich ist, auf der einen Seite beides receptives und spontanes und auf der andren Seite beides quantitatives und qualitatives, ist es das Genie, welches mithin von dem Talent nicht spezifisch verschieden ist. Das entwickelte Talent ist die Virtuosität, die deshalb immer nach andern Seiten hin von einer relativen Beschränktheit begleitet ist.

Anm. 1. Genie und Genialität (s. oben §. 647.) sind nicht ohne weiteres identisch, ungeachtet ein Genie nicht wohl ohne Genialität gedacht werden kann. Denn es kann gar wohl Genialität ohne Genie geben, selbst bei nur mittelmäßigem Talent.

Anm. 2. Am sauersten hat es das bloß qualitative überwie-

*) „Es gibt keine absolute Talentlosigkeit unter den Menschen, sondern nur eine relative. Die Seite des Individuums, auf welcher es als unbegabt erscheint, ist in ihrer reinen Ausbildung diejenige, auf welcher es sich am wenigsten der Gemeinschaft anschließt und hingibt. Also auch diese Schranke ist nicht sowohl positive Beschränktheit als passive Empfänglichkeit, welche das Individuum zu einem der Gemeinschaft bedürftigen Gliede des Reiches Gottes macht." Lange, Leben Jesu, I, S. 33.

als Mitleid *)), die liebevolle Empfindung, — als Tugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins (als Weisheit) das Wohlwollen, der liebevolle Sinn, näher Verſtandesſinn, — als Tugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit (als Originalität) die Uneigennützigkeit, der liebevolle Trieb, — als Tugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit (als Stärke) die Wohlthätigkeit, die liebevolle Kraft, näher Willenskraft. Mitgefühl und Wohlwollen conſtituiren zuſammen die Liebe als Geſinnung, Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit die Liebe als Fertigkeit.

Anm. Die Uneigennützigkeit iſt überhaupt die liebevolle Mittheilung des Eigenthums an den Nächſten in ihrer vielfachen Abſtufung, von dem bloßen Nichtzurückhalten des Eigenthums an über die Selbſtverläugnung hinweg bis zur eigentlichen Hingebung und Selbſtaufopferung hin. Das Opfern fällt ja weſentlich in die Function der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit hinein. S. oben §. 238. 254.

§. 654. Als Liebe iſt die Tugend dann näher auch insbeſondre Kräftigkeit der Perſönlichkeit im Individuum (§. 620.) als Kräftigkeit der Liebe in ihm, energiſche Liebe. Dieſe tugendhafte Energie der Liebe iſt als Tugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins (als Genialität) das Vertrauen, die Energie der liebevollen Empfindung, — als Tugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins (als Weisheit) die Billigkeit, die Energie des liebevollen Sinnes, näher Verſtandesſinnes, — als Tugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit (als Originalität) die Treue, die Energie des liebevollen Triebes, — als Tugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit (als Stärke) die Großmuth, die Energie der liebevollen Kraft, näher Willenskraft. Das Vertrauen iſt eine ſpezifiſch höhere Potenz des Mitgefühls, die Billigkeit des Wohlwollens, die Großmuth der Uneigennützigkeit und die Treue der Wohlthätigkeit.

§. 655. Aber auch allen beſondren Seiten an der Tugend wohnt weſentlich die Liebe ein. Wie die Liebe in der Tugend als Eigenthümlichkeit iſt, iſt ſie die Offenheit, — wie ſie in der Tugend als Glückſeligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit iſt, iſt ſie die Heiterkeit (der Frohſinn), — wie ſie

*) Röm. 12, 15.

in der Tugend als Selbstbeherrschung ist, ist sie der Zartsinn, — wie sie in der Tugend als Gesundheit ist, ist sie die Regsamkeit (die Rührigkeit, die Rüstigkeit), — wie sie in der Tugend als Reinheit ist, ist sie die Naivität, — wie sie in der Tugend als Vermöglichkeit ist, ist sie die Freigebigkeit (Liberalität), — wie sie in der Tugend als Selbständigkeit ist, ist sie die Nachgiebigkeit (die Friedfertigkeit), — wie sie in der Tugend als Gewichtigkeit ist, ist sie die Dienstfertigkeit (vielleicht würde man bezeichnender sagen: die Popularität, im antiken Sinne, d. h. die zur Uebernahme des Patronats qualifizirende Gesinnung und Fertigkeit), — wie sie in der Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft (als Berufstüchtigkeit) ist, ist sie der Gemeinsinn, — wie sie in der Tugend als Ehrenhaftigkeit ist, ist sie die Leutseligkeit (mit Einschluß der Anspruchslosigkeit), — wie sie in der Tugend als Gebildetheit ist, ist sie die Freundlichkeit, — wie sie in der Tugend als Schönheit ist, ist sie die Holdseligkeit (Huld), — endlich wie sie in der Tugend als Frömmigkeit ist, ist sie die Erbaulichkeit, die Qualification des Individuums zur religiösen Gemeinschaft.

§. 656. Als Qualification für die Gemeinschaft (oder als Berufstüchtigkeit) (§. 625.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Aufrichtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Empfindung zum Gemeinschafthalten, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Wahrhaftigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, zum Gemeinschafthalten, als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Bescheidenheit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Triebes zum Gemeinschafthalten, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Gerechtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zum Gemeinschafthalten *).

Anm. Auch diese vier Tugenden entsprechen sichtlich auf spezifische Weise den vier besondren sittlichen Hauptsphären. Ohne

*) Vgl. Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 42. wo die Gerechtigkeit als „die rechte Einheit des Wirkens und des Aufsichwirkenlassens" definirt wird.

Aufrichtigkeit, d. h. ohne innere Wahrheit, gibt es keine rechte Kunst, ohne Wahrhaftigkeit keine rechte Wissenschaft, ohne Bescheidenheit keine rechte Geselligkeit und ohne Gerechtigkeit kein rechtes öffentliches (bürgerliches) Leben.

§. 657. Als Ehrenhaftigkeit (§. 626.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) Ehrgefühl, die tugendhafte Empfindung als Empfindung für die Ehre, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) der Edelmuth (Edelsinn), der tugendhafte Sinn, näher Verstandessinn, als Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Ehrliebe (der Ehrtrieb), der tugendhafte Trieb als Trieb nach Ehre, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Hochherzigkeit, die tugendhafte Kraft, näher Willenskraft, zur Ehre, d. h. zu einem ehrenhaften Handeln.

Anm. Diese vier Tugenden sind die eigentlich adligen Tugenden.

§. 658. Als Gebildetheit (§. 627.) besteht die Tugend darin, daß in dem Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, unter der universellen Bestimmtheit sich rein zu vollziehen, nicht durch die natürliche oder particuläre Individualität gehindert werden, unter der individuellen Bestimmtheit aber sich nicht in particulärer Weise vollziehen. Als diese Gebildetheit nun ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Zartgefühl (der Tact), die tugendhafte Gebildetheit der Empfindung (so daß von ihr alles Particuläre abgestreift ist,), — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Klugheit, die tugendhafte Gebildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) der Anstand, die tugendhafte Gebildetheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geschicklichkeit, die tugendhafte Gebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Das Zartgefühl hat seine eigenthümliche Relation zur Kunst, die Klugheit hat eben eine solche zur Wissenschaft, der Anstand zur Geselligkeit und die Geschicklichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 659. Als Frömmigkeit (§. 629.) endlich besteht die Tugend in einer solchen Beschaffenheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit im Individuum, vermöge welcher sie spezifisch geeignet sind, sich durch Gott bestimmen zu lassen, oder sich, jenes als Gottesbewußtsein, diese als Gottesthätigkeit zu vollziehen, und zwar unter beiderlei Character, dem individuellen und dem universellen. Näher ist die Tugend als Frömmigkeit als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Demuth, die Frömmigkeit der Empfindung, die Lebendigkeit des religiösen Gefühls, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Gläubigkeit, die Frömmigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Lebendigkeit des religiösen Sinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Gewissenhaftigkeit, die Frömmigkeit des Triebes, die Lebendigkeit des religiösen Triebes, d. h. des Gewissens, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Folgsamkeit gegen Gott, die Frömmigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, die Lebendigkeit der religiösen Kraft, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit.

Anm. 1. Die Demuth ist eben, noch ganz abgesehen von der Sünde, wesentlich „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl". Es ist eine sehr richtige Bemerkung Kant's, daß sie nothwendig zugleich mit einer hohen moralischen Erhebung verbunden ist. Vgl. Met. Anfgsgr. d. Tugendlehre, S. 269. (B. 5.). Nur im Verhältniß des Menschen zu Gott ist von Demuth im eigentlichen Sinne des Worts zu reden. Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III, S. 275 f.

Anm. 2. Die Gewissenhaftigkeit und die Folgsamkeit gegen Gott sind ihrer nahen Verwandschaft ungeachtet nicht ohneweiteres identisch. Diese gehorcht dem allgemeinen, objectiven göttlichen Gesetz, jene der individuellen, subjectiven inneren religiösen Regung.

die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt ist, und die abnorme sittliche Entwickelung nur eine approximative und relative Geistigkeit, d. h. eine bloße Geistartigkeit des menschlichen Individuums zum Ergebniß hat (§. 485.): so ist die Untugend wesentlich nur relative Geistigkeit, d. h. bloße Geistartigkeit des Individuums, und zwar näher abnorme, d. i. böse und unheilige (bloße) Geistartigkeit desselben. Sie ist also einerseits (als Tugendmangel) Mangel an (wirklichem) Geist und andrerseits (als falsche Tugend) falscher (relativer) Geist. Nach Maaßgabe der verschiedenen Stufen der Untugend (s. unten §. 697 — 713.) ist auch diese unheilig-böse Geistartigkeit eine mannichfach abgestufte, sowohl was ihre Materie (den Grad der Annäherung an die wirkliche Geistigkeit) als ihre Form (den Grad ihrer Bösheit und Unheiligkeit) angeht. Eben als böse Geistartigkeit ist die Untugend unmittelbar auch einmal einerseits relative (nämlich nach Maaßgabe des Grades der Ungeistigkeit, d. i. der Materialität, in der bloßen Geistartigkeit des Individuums,) Vergänglichkeit und andrerseits falsche (relative) Unvergänglichkeit und fürsandre einerseits relative Sterblichkeit und andrerseits falsche (relative) Unsterblichkeit des Individuums.

§. 680. Wie die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthümlichkeit des Individuums und, religiös gefaßt, göttliche (charismatische) Begabtheit (§. 617.) ist: so ist dem entsprechend die Untugend wesentlich einerseits sittliche Eigenthümlichkeitslosigkeit und andrerseits abnorme oder falsche sittliche Eigenthümlichkeit, religiös genommen aber nach beiden Seiten hin Charismenlosigkeit. Eben damit aber auch einerseits Glückseligkeitslosigkeit und andrerseits falsche Glückseligkeit, und im Zusammenhange damit wieder einmal einerseits Hoffnungslosigkeit und falsche Hoffnung und fürsandre einerseits Zufriedenheitslosigkeit und andrerseits falsche Zufriedenheit.

§. 681. Da die Vollendung der Entwickelung der Persönlichkeit im Menschen wesentlich durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 484.), so involvirt die Untugend nothwendig ein relatives Zurückgebliebensein der Entwickelung

und in ihm die Bedingungen zur Fortsetzung eines stätig auf dieses Ziel hin gerichteten Handelns von ihm aus vollständig gegeben sind, und zwar als in Wirksamkeit stehend, überall da ist auch wahre Tugend.

Anm. Auch in dem Kinde also kann es, ungeachtet des §., wahre Tugend geben, nämlich in demselben Maaße, in welchem es bereits in die sittliche Entwickelung eingetreten ist.

§. 663. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums schlechterdings nur in der sittlichen Gemeinschaft stattfinden kann und durch sie schlechterdings bedingt ist: so ist auch ihr Grad wesentlich durch den Höhestand dieser bedingt. Die Entwickelung der menschlichen Tugend hält, was ihre Stufenleiter angeht, gleichen Schritt mit der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst.*) Je weiter diese in normaler Weise fortschreitet, eine desto gediegenere und reichere Basis für die Entwickelung seiner Tugend hat der Einzelne an dem allgemeinen Stande der sittlichen Entwickelung der Gemeinschaft, welcher er angehört, oder an ihrem Gemeingeist, (§. 248.), von dem er getragen wird, desto höhere Bildungen der Tugend hat sie also zu ihrem Ergebniß, und desto schneller geht sie auch vonstatten. Die menschlichen Tugenden werden mithin im Verlauf der sittlichen Entwickelung der Menschheit von Generation zu Generation immer höhere, und die denkbarerweise höchsten können erst mit dem vollständigen Abschluß derselben oder mit der vollständigen Realisirung der sittlichen Gemeinschaft oder des höchsten Guts hervortreten; die Erreichung der schlechthin vollendeten Formationen der menschlichen Tugend ist also durch die vollendete Realisirung des höchsten Guts bedingt.

§. 664. Ebenso bestimmt setzt aber auch wieder das höchste Gut die Vollendung der Entwickelung der menschlichen Tugend und namentlich auch die Realisirung auch jener denkbarerweise höchsten Gestaltungen derselben voraus. Denn es

*) „Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System." Hegel bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 175.

und als Undankbarkeit. Und diese Liebloſigkeit und falſche Liebe iſt in der Untugend weſentlich auch in allen beſondren Untugenden mitgeſetzt, und dieſe ſind Untugenden weſentlich mit dadurch, daß in ihnen die Liebloſigkeit iſt. Die vollendete Liebloſigkeit iſt die vollendete Untugend ſelbſt und umgekehrt. Dieſe Liebloſigkeit des untugendhaften Individuums iſt keineswegs etwa eine Aufhebung der äußeren Gemeinſchaft mit den übrigen Individuen (welche, da die ſinnliche und noch mehr die ſittliche Exiſtenz derſelben weſentlich durch dieſe Andern mitbedingt iſt, conſequent durchgeführt ſeine Selbſtvernichtung ſein würde,), ſondern nur die Negation der individuellen Zwecke dieſer Andern als ſeinem eignen individuellen Zwecke gegenüber unberechtigter.

Anm. Am ausgeſprochenſten iſt die Untugend Liebloſigkeit und falſche Liebe als ſelbſtſüchtige Untugend; denn die Selbſtſucht iſt an ſich der directe Gegenſatz der Liebe.

§. 684. Schon als Liebloſigkeit und falſche Liebe zugleich aber auch wegen ihres Unvermögens den Zweck der ſittlichen Gemeinſchaft wahrhaft und auf ſpezifiſche Weiſe zu fördern, iſt die Untugend ferner weſentlich einerſeits Untüchtigkeit für die Gemeinſchaft oder Berufstüchtigkeit und andrerſeits falſche Tüchtigkeit für die Gemeinſchaft oder genauer Qualification für die falſche, d. h. die widerſittliche Gemeinſchaft, alſo Gefährlichkeit für die normale ſittliche Gemeinſchaft.

§. 685. Eben deshalb iſt ſie weſentlich einerſeits Unehrenhaftigkeit und in höherer Potenz Ehrloſigkeit (Schandbarkeit, Schmählichkeit) und andrerſeits falſche Ehrenhaftigkeit.

Anm. Der Untugend, zumal als Laſter, haftet weſentlich Schande an.

§. 686. Da das vollſtändige Gelingen der Bildung und ihre Normalität ebenfalls durch die Normalität der ſittlichen Entwickelung bedingt iſt: ſo iſt die Untugend weſentlich einerſeits Ungebildetheit und andrerſeits falſche Gebildetheit oder Verbildetheit.

§. 687. Aus dem oben §. 627. ausgeführten Grunde iſt ſie weiter das Gegentheil der Schönheit, nämlich einerſeits Schönheitsloſigkeit (Unſchönheit) und andrerſeits falſche oder negative (vgl. §. 232. Anm. 1.) Schönheit, d. i. Häßlichkeit des Individuums.

§. 688. Endlich, da die Entwickelung der Frömmigkeit wesentlich durch die Entwickelung der Persönlichkeit bedingt ist (§. 112.), so ist die Untugend auch noch wesentlich einerseits Irreligiosität (Unfrömmigkeit) und andrerseits falsche Frömmigkeit, als beides aber Unheiligkeit.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 689. Da auch die Untugend wesentlich ein Zugeeignetsein der eignen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit ist, nur ein — quantitativ und qualitativ — abnormes: so ist sie gleichfalls — wie die Tugend (§. 639.) — sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit, nämlich abnorme oder untugendhafte. Indeß können doch beide, die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit, als untugendhafte auch rein ihrer Form nach (ganz abgesehen von ihrer Materie, d. h. von ihrer Normalität oder Abnormität,) nicht in ihrer vollen Wahrheit oder als ihrem Begriff wahrhaft entsprechende zustande kommen, weil ja ihre Bildung wesentlich nichts sonst ist als eben die Vergeistigung der Persönlichkeit des Individuums, nämlich einerseits seines Selbstbewußtseins und andrerseits seiner Selbstthätigkeit (§. 630.), die wirkliche Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens aber schlechterdings durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist. Was auch so ausgedrückt werden kann: Weil in dem untugendhaften Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit alterirt sind, so ist immer in irgend einem Maaße in der untugendhaften Gesinnung ein Defect des wirklichen Selbstbewußtseins mitgesetzt, und in der untugendhaften Fertigkeit ein Defect der wirklichen Selbstthätigkeit, also immer in jenem irgend ein Maaß von Naturbewußtlosigkeit und in dieser irgend ein Maaß von Naturnothwendigkeit, d. h. aber eben immer noch irgend ein Minus in jenem der sittlichen Gesinnung in dieser der sittlichen Fertigkeit.

§. 690. Als quantitative und qualitative Abnormität der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit ist die Untugend beides einerseits Schwäche und andrerseits Verderbtheit (Verkehrtheit) beider.

§. 691. Weil Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außereinander sind, so ist in dem Untugendhaften die

Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Gesinnung nie anders gegeben als zusammen mit der Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit, und umgekehrt diese nie anders als zusammen mit jener. Weil aber die abnorme sittliche Entwickelung, als Entwickelung einer in ihren inneren Verhältnissen gestörten Persönlichkeit, unmittelbar irgend ein Zurückbleiben entweder des Selbstbewußtseins hinter der Selbstthätigkeit oder der Selbstthätigkeit hinter dem Selbstbewußtsein in ihrer Entwickelung involvirt: so hat jedesmal die eine von jenen beiden Schwächen und Verderbtheiten das bestimmte Uebergewicht über die andre. Je weiter die Untugend sich in sich selbst entwickelt, desto inniger sind die untugendhafte Gesinnung und die untugendhafte Fertigkeit ineinander. Zu einem absolut vollständigen Ineinandersein beider kann es aber deshalb nicht kommen, weil in dem untugendhaften Individuum überhaupt eine vollendete Entwickelung der Persönlichkeit unmöglich ist.

§. 692. Die tugendhafte sittliche Gesinnung und die untugendhafte sittliche Fertigkeit in ihrer Einheit bilden zusammen den *Bestimmungsgrund* beim untugendhaften Handeln (Vgl. §. 634.). Diese ihre Einheit kann aber dem vorigen §. zufolge nie eine absolute sein. Je vollständiger in dem untugendhaften Bestimmungsgrunde der untugendhafte Beweggrund, d. i. die untugendhafte sittliche Gesinnung, und die untugendhafte Triebfeder, d. i. die untugendhafte sittliche Fertigkeit sich decken, in desto höherem Grade ist das Handeln untugendhaft.

§. 693. Als untugendhafte sittliche Gesinnung und untugendhafte sittliche Fertigkeit ist die Untugend *Habitualität* der sittlichen Abnormität in dem Individuum, ein zur Natur und Naturnothwendigkeit gewordensein derselben in ihm. Da jedoch der sittliche Habitus überhaupt wesentlich auf der Geistigkeit des sittlichen Seins des Individuums beruht, bei abnormer sittlicher Entwickelung aber eine *wirkliche* Geistigkeit des Individuums nicht zustande kommt, sondern nur eine approximative, eine bloße Geistartigkeit desselben: so ist die Untugend immer nur eine *relativ* habituelle sittliche Abnormität, wobei es eine große Mannichfaltigkeit von Abstufungen des Grades ihrer Annäherung an die absolute Habitualität geben muß.

§. 694. Als diese Habitualität der sittlichen Abnormität im Individuum ist die Untugend Knechtschaft*) des Individuums, nämlich unter der sittlichen Abnormität, d. h. der Sünde. Da jedoch jene Habitualität immer eine nur relative ist (§. 693.), so ist auch die mit der Untugend wesentlich verknüpfte Knechtschaft unter der Sünde immer nur eine relative, in Ansehung ihres Grades aber eine aufs mannichfachste abgestufte.

§. 695. Allerdings hat auch die abnorme sittliche Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ein Zugeeignetwerden seiner natürlichen Individualität an seine Persönlichkeit und mithin ein sittlich gesetzt werden jener durch diese, d. h. die Erhebung der natürchen Individualität zum sittlichen Character, nur — weil sie durch eine abnorm entwickelte Persönlichkeit vollzogen wird, — in abnormer Weise, zur Folge. (Vgl. §. 637.) Auch die Untugend ist also wesentlich Character, nur abnormer, d. h. untugendhafter. Indeß da die Zueignung der natürlichen Individualität an die Persönlichkeit sich wesentlich mittelst der Zueignung der eignen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit vollzieht, diese letztere (Zueignung) aber nur bei normaler Entwickelung der Persönlichkeit, d. h. überhaupt bei normaler sittlicher Entwickelung, auf vollständige Weise gelingen kann: so ist bei der Untugend (in welcher die Persönlichkeit eine alterirte, folglich relativ unkräftige ist,) eine wirkliche Vollendung des Characters nicht möglich. Der Untugend eignet daher wesentlich zugleich eine relative Characterlosigkeit, die sich nach den verschiedenen Formen und Potenzen jener verschiedentlich modifirt und abstuft.

§. 696. Den beiden Hauptformen der Sünde und des natürlichen sündigen Hanges entsprechend ist die Untugend wesentlich beides, sinnliche und selbstsüchtige. Da aber jene beiden Hauptformen der Sünde und des sündigen Hanges immer nur miteinander gegeben sind, nur, der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen gemäß, bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen (§. 483. 502.): so kommen auch die sinnliche Untugend und die selbstsüchtige immer zusammen vor in dem untugendhaften Individuum, doch so daß

*) Joh. 8, 34.

immer ein bestimmtes Uebergewicht auf eine von beiden fällt. Der allgemeine Character der sinnlichen Untugend ist der Leichtsinn, der der selbstsüchtigen der Starrsinn, welche übrigens aus dem angeführten Grunde immer beide zusammen gegeben sind, nur unter jedesmaliger Präponderanz des einen von beiden.

Anm. Bei den Kindern hat die Erziehung immer vorzugsweise entweder mit dem leichten Sinn oder mit dem harten Kopf zu kämpfen.

§. 697. Wie die Sünde überhaupt so tritt auch die Untugend, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, auf beiden Potenzen auf, auf der bloß natürlichen, oder als Untugend der sittlichen Rohheit und auf der geistigen oder als Untugend der eigentlichen Bösheit. Da aber keine der beiden Potenzen der Sünde je für sich allein vorkommen kann, sondern immer nur beide zusammen gegeben sein können, nur jedesmal unter der Prävalation einer von beiden (§. 504.): so kommen auch die Untugend der sittlichen Rohheit und die Untugend der Bösheit in dem untugendhaften Individuum immer nur beide mit einander vor, nur unter dem jedesmaligen Uebergewicht einer von beiden.

§. 698. Da bei der sittlichen Abnormität ein absolutes Bestimmtwerden der materiellen Natur des Individuums durch seine Persönlichkeit unmöglich ist: so kann bei der Untugend die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden, eben deshalb aber auch die Bösheit sich nicht zu einer absoluten steigern.

Anm. Eine absolute sittliche Rohheit gibt es nicht. Sie wäre ein absolutes Quiesciren der Persönlichkeit, also ein überhaupt außerhalb des Bereichs des Sittlichen liegender Zustand. Der Untugendhafte, dessen Untugend schlechthin sittliche Rohheit wäre, wäre eben keine Person, kein Mensch mehr, sondern ein Thier. Und ebenso wäre der Untugendhafte dessen Untugend schlechthin Bösheit wäre ein Teufel.

§. 699. Da die Untugend nur auf der geistigen Potenz, also nur als Bösheit ein wirkliches Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit im Individuum ist: so ist sie strenge genommen nur als Untugend der Bösheit (untugendhafte) sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit. Als bloß natürliche

Untugend oder als Untugend der sittlichen Rohheit ist sie im Gegentheil sittliche Gesinnungslosigkeit nnd sittliche Fertigkeitslosigkeit. Und so ist auch nur die Untugend auf der bloß natürlichen Potenz die eigentliche Characterlosigkeit, während die Untugend auf der geistigen Potenz abnormer oder untugendhafter Character ist, wiewohl immer relativ unvollendeter.

§. 700. Je nachdem die Untugend entweder die bloße sittliche Rohheit oder die eigentliche Bösheit ist (nämlich immer überwiegend entweder die eine oder die andre,) modifizirt sich auch nach mehreren von ihren besondren Seiten hin ihr Character verschiedentlich. Geistartigkeit zunächst ist die Untugend nur als eigentliche Bösheit; als sittliche Rohheit ist sie vielmehr Geistlosigkeit. Die sittliche Eigenthümlichkeit angehend ist sie als sittliche Rohheit Eigenthümlichkeitslosigkeit, als Bösheit falsche (verkehrte) Eigenthümlichkeit. Was die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individumm anbelangt, so hat die Untugend als sittliche Rohheit den Character der Schwäche der Persönlichkeit im Individuum, infolge welcher dieses sich in seinen sittlichen Functionen durch die materielle Natur, d. i. durch die sinnliche Empfindung und den sinnlichen Trieb bestimmen läßt, anstatt die materielle Natur durch seine Persönlichkeit zu bestimmen. Als Bösheit dagegen hat sie vergleichungsweise den Character der Stärke der Persönlichkeit, aber der Stärke einer in sich selbst alterirten und fehlerhaften, kurz einer relativ unpersönlichen Persönlichkeit. Da nun in der Untugend immer beide Potenzen, die natürliche und die geistige, zusammengesetzt sind, so ist sie auch immer eine Mischung von Schwäche und relativer Stärke, nur jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht einer von beiden. Die Reinheit angehend kann der Natur der Sache nach die Untugend nur sofern sie auf der geistigen Potenz gesetzt ist Unreinheit sein. Denn auf der bloß natürlichen Potenz ist sie wohl sinnliche Rohheit, zur Unreinheit aber wird diese nur dadurch, daß sie von dem Individuum auch sittlich gesetzt wird; als bloß natürliche ist sie weder rein noch unrein. Was endlich das Verhältniß der Persönlichkeit zur äußeren materiellen Natur betrifft, so ist dieses in der Untugend zwar immer das der Ohnmacht, allein doch nicht auf gleiche Weise bei der sittlichen Rohheit und bei der Bösheit. Als jene ist die Untugend in

dieſer Beziehung ohneweiteres Ohnmacht, als dieſe zwar relative Macht, aber falſche Macht, beides als Vermöglichkeit und als Selbſtändigkeit und Gerechtigkeit. In der Wirklichkeit iſt mithin die Untugend, da ſie immer als Miſchung von bloß natürlicher und von geiſtiger gegeben iſt, im Verhältniß zur äußeren materiellen Natur immer eine Miſchung von Ohnmacht und von falſcher Macht (wie ſie ſich beſonders in dem widerſittlichen Mißbrauch der Herrſchaft über die äußere materielle Natur kund gibt,), doch ſo, daß allemal eine von beiden vorwiegt, die Ohnmacht, wenn die Untugend vorherrſchend ſittliche Rohheit iſt, die falſche Macht wenn ſie vorherrſchend eigentliche Bösheit iſt.

§. 701. Die bloßen Tugendmängel können, mit Ausnahme der Unreinheit, alle ohneweiteres überwiegend der bloß natürlichen Potenz der Untugend angehören; ſie können aber auch überwiegend ſelbſtbewußter- und ſelbſtthätigerweiſe geſetzte abnorme ſittliche Beſtimmtheiten, alſo Untugenden der geiſtigen Potenz ſein. Die falſchen Tugenden hingegen ſind ihrem Begriff zufolge immer ausdrücklich ſittlich geſetzte, und können folglich immer nur als Untugenden der geiſtigen Potenz oder der Bösheit vorkommen.

§. 702. Im Allgemeinen iſt der Natur der Sache nach die Untugend in ihren früheren Stadien überwiegend Rohheit, in ihren ſpäteren überwiegend Bösheit.

§. 703. Da vermöge der natürlichen ſündigen Depravation in dem Menſchen die Macht der Selbſtbeſtimmung nicht abſolut aufgehoben, ſondern nur alterirt iſt: ſo iſt die abnorme Entwickelnng der Sittlichkeit und mithin auch die Untugend in den verſchiedenen menſchlichen Einzelweſen quantitativ ſehr verſchieden nach Maaßgabe des verſchiedenen Maaßes des Widerſtands, welchen ſie dem natürlichen ſündigen Hange entgegenſetzen. Aus dieſen unüberſehlichen quantitativen Differenzen tritt aber beſtimmt eine qualitative hervor, und es ſtellen ſich ſo zwei weſentlich verſchiedene Arten der Untugend heraus, die bloße Untugend (oder die Untugend im engeren Sinne) und das Laſter. Da nämlich der ſündige Hang über den natürlichen Menſchen keine ihm das abnorme Handeln abſolut aufzwingende Gewalt ausübt, ſondern nur eine ihm das wirklich normale Handeln unmöglich machende (§. 501.): ſo kann auch das

natürlich menschliche Individuum dem Hange zum abnormen Handeln einen Widerstand leisten, der freilich nicht stark genug ist, um ihn zu besiegen, wohl aber geeignet, seine Wirksamkeit einzuschränken. Sofern nun die Abnormität der sittlichen Entwickelung des Individuums auf dieser bloßen Ohnmacht seines Widerstands gegen den sündigen Hang beruht, also nur auf dem Nichtzustandekommen eines wahrhaft normalen Handelns, nur darauf, daß ein die Normalität anstrebendes Handeln sich nicht in wahrhaft normaler Weise zu vollziehen vermag, so ist die abnorme entwickelte individuelle Sittlichkeit bloße Untugend, — sofern aber die Abnormität die Folge davon ist, daß das Individuum sich dem sündigen Hange wirklich hingibt, seine Befriedigung wirklich zu seinem Endzweck macht, also bei seinem Handeln die Normalität überhaupt gar nicht anstrebt, sondern bestimmt die Abnormität selbst (wenn gleich nicht grade als solche,) sich zum Zweck setzt, so ist die Untugend das Laster. Bloße Untugend und eigentliches Laster verhalten sich folglich zu einander wie die bloße (negative) Fehlerhaftigkeit und die wirkliche (positive) Verkehrtheit der individuellen Sittlichkeit. Die bloße Untugend ist die lediglich überwunden werdende Normalität der Sittlichkeit des Individuums, das Laster ist die beabsichtigte Abnormität derselben. Die bloße Untugend ist der wesentliche Defect der Tugend, das Laster ist der directe Gegensatz derselben. Die bloße Untugend ist die sittlich schlecht, das Laster die sittlich böse oder widersittlich entwickelte individuelle Sittlichkeit (vgl. oben §. 87.), jene ist die sittlich schlechte und falsche, diese die sittlich böse Bestimmtheit der individuellen menschlichen Natur und Persönlichkeit. Die bloße Untugend ist die bloße sittliche Untüchtigkeit des Individuums, diejenige sittliche Beschaffenheit desselben, vermöge welcher es zur Production des höchsten Guts, soweit dieselbe auf seinen besondren Antheil kommt, spezifisch ungeeignet ist, — das Laster ist die widersittliche oder die sittlich böse Tüchtigkeit des Individuums, vermöge welcher es zur Production des Sittlichbösen spezifisch geeignet ist. Beide sind eine Knechtschaft des Individuums unter der Sünde (§. 694.); aber der bloß untugendhafte trägt die Banden dieser Knechtschaft widerwillig und mit Widerstreben, und hört nicht auf an ihnen zu rütteln, — der Lasterhafte dagegen erkennt die

Sünde willig an als seine Herrin, und gibt ohne weitere Renitenz zu seiner Knechtschaft unter ihr seine ausdrückliche Zustimmung. Daher ist erst das Laster die eigentliche Herrschaft der Sünde, sofern nämlich in dem Begriff der Herrschaft wesentlich mitliegt, daß sie die Bethätigung einer von demjenigen, auf welchen sie gerichtet ist, unbestrittenen Macht ist. Der eigenthümliche allgemeine Character der bloßen Untugend ist das stete unsichre Schwanken zwischen dem Guten und dem Bösen, der beständige Kampf und Streit mit dem sündigen Hange, in der Art, daß er nie zu einem wahren Siege des Menschen über denselben ausschlägt, sondern ihm immer in irgend etwas nachgegeben werden muß *) (damit es nur überhaupt zum wirklichen positiven Handeln kommen kann. S. §. 501.). In diesem Kampfe kann das Maaß des Widerstands entweder im Steigen begriffen sein oder im Sinken. Im ersteren Falle ist auch die Stärke des sündigen Hanges in einem entsprechenden Abnehmen begriffen, ohne daß er jedoch — nämlich abgesehen von der Erlösung — je bis zu einem solchen Minimum herabsinken könnte, bei welchem er wirklich für den Bloßuntugendhaften für sich selbst überwindbar und somit auch austilgbar würde. In diesem Falle stellt das sittliche Dasein des Bloß untugendhaften eine höchst edle und Ehrfurcht gebietende Erscheinung dar. Wiewohl auch sein Gepräge wesentlich das der sittlichen Ohnmacht ist, so erscheint doch diese Ohnmacht vergleichungsweise und subjectiv beurtheilt unbedingt als hohe sittliche Energie. Im andren Falle ist die Untugend bereits im bestimmten Uebergange in das eigentliche Laster begriffen, und sie gibt deshalb auch unmittelbar den Eindruck der Ohnmacht. Der allgemeine Character des eigentlichen Lasters dagegen ist Entschiedenheit, nämlich für das Böse. In ihm hat in dem Individuum das Gute alle seine Macht verloren, wenigstens in bestimmten besonderen Beziehungen, und das Böse führt die unangefochtene Herrschaft, wenigstens in jenen besondren Beziehungen. Vermöge der völligen Ohnmacht der Tendenz zum Guten (immer unter der obigen Restriction) ist in ihm die Sünde mächtig. Es trägt daher das Gepräge der Stärke, wie die bloße Untugend

*) Matth. 26, 41. Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 14.

das der Schwäche, weil in ihr keins der beiden entgegengesetzten Principien des Guten und des Bösen eine unbehinderte Macht ausübt, und also beide, wenn gleich in verschiedenem Maaße, energielos sind.

Anm. 1. Empirisch ist es äußerst schwierig, die Gränzlinie zwischen der bloßen Untugend und dem Laster zu bezeichnen, da der Uebergang von jener zu diesem, wie bemerkt worden, ein ganz allmäliger ist, und überdieß unmittelbar nur der Uebergang zum einzelnen Laster, nicht zur Lasterhaftigkeit selbst (s. unten §. 707.), ist, eine absolute Lasterhaftigkeit aber empirisch nie vorkommen kann, sondern immer nur eine Annäherung an sie (s. unten §. 712.). Nichts desto weniger findet doch zwischen beiden, wenn man ihre Begriffe in abstracto faßt, ein wesentlicher und qualitativer Unterschied statt.

Anm. 2. Die gewöhnliche Definition des Lasters, daß es die habituell gewordene Sünde sei, ist wenn man das Laster in seiner strengen Bedeutung (nämlich in seinem Unterschiede von der bloßen Untugend,) nimmt, ungenau. Denn auch die bloßen Untugenden — die s. g. sittlichen Schwächen und Fehler (s. unten §. 705.) — sind habituelle sittliche Bestimmtheiten des Individuums, wenn gleich allerdings bei ihnen der Habitus noch nicht so vollkommen fixirt ist, wie bei dem Laster, in welchem der Wille und die Persönlichkeit überhaupt nicht mehr mit der Sünde im Kampf liegt, sondern sich für sie entschieden hat. Mit unsrer Begriffsbestimmung stimmt der Sache nach die v. Ammon's (Handb. d. chr. Sittenl., I, S. 264,) zusammen: „Ist der ganze Wille eines Menschen unsittlich, so ist er lasterhaft; steht er hingegen nur nach einzelnen Begehrungen mit dem Moralgesetz im Widerstreite, so heißt er sündlich." Nur wird in ihr das Laster sogleich als eigentliche Lasterhaftigkeit genommen. S. unten §. 707. Dagegen ist es mißverständlich, wenn nach Schwarz (Ev.-christl. Ethik, I, S. 279. d. 3. A.) das Laster „die zur Fertigkeit gewordene böse Gesinnung" bezeichnet, „welche im Ganzen Lasterhaftigkeit und als einzelnes Laster

eine zur Natur gewordene Pflichtwidrigkeit (!) oder gewissenlose Selbstbestimmung ist."

Anm. 3. Indem wir innerhalb des natürlichen Lebens abgesehen von der Erlösung das Vorhandensein einer wirklich schlechthin normal entwickelten individuellen Sittlichkeit, d. h. einer wirklichen Tugend unbedingt leugnen müssen (s. oben §. 570.), erkennen wir dem §. zufolge zugleich das Dasein relativer und subjectiv gemessen sehr hoch anzuschlagender Tugend auch innerhalb jenes Gebiets freudig an. Das virtutes paganorum sunt splendida vitia, ist daher allerdings ein durchaus schiefer und irreleitender Ausdruck *); aber doch der Ausdruck einer an sich unerschütterlichen Wahrheit. Denn in der That gibt es auch erfahrungsmäßig außerhalb des geschichtlichen Bereichs der Erlösung (im weitesten Sinne des Worts) nirgends ein Individuum, dessen sittliche Beschaffenheit zur Production des höchsten Guts, nämlich zur spezifischen Mitwirksamkeit bei derselben, wirklich geeignet wäre. Es liegt dieß schon in dem Schicksal dieser leuchtenden heidnischen Tugendhelden zutage und in der Ohnmacht der von ihnen ausgehenden reformatorischen geschichtlichen Wirkungen. S. auch Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 306, und Michelet, Syst. der philos. Moral, S. 253—255.

§. 704. Beide, die bloße Untugend und das Laster, nehmen, wie die Untugend überhaupt, beide Formen an, die sinnliche und die selbstsüchtige.

§. 705. Die bloße Untugend tritt auf beiden Stufen der Untugend auf, auf der bloß natürlichen und auf der geistigen, als bloße Untugend der sittlichen Rohheit und als bloße Untugend der Bösheit. Jene ist die Schwachheit, diese der Fehler. Da die bloß natürliche Untugend und die geistige immer zusammengesetzt sind (§. 697.), so sind in dem Bloß untugendhaften Schwachheiten und Fehler immer nur mit einander gegeben, aber immer mit der bestimmten Vorherrschaft der einen von beiden.

§. 706. Das Laster, da sein Begriff die ausdrückliche positive Zustimmung des Menschen zu der sittlichen Abnormität in

*) Vgl. auch Flatt, Vorlesungen über chr. Moral, S. 722—724. 772 f.

sich schließt, kann nie auf der bloß natürlichen Potenz auftreten sondern immer nur auf der geistigen, immer nur unter dem Character der eigentlichen Bösheit. Dessen ungeachtet hat es seine wesentliche Stufen. Die positive Affirmation des Bösen, welche den Begriff des Lasters constituirt, kann sich nämlich beziehen entweder auf das Böse lediglich *seiner Materie nach*, lediglich auf die (böse) Lust und den (bösen) Genuß, welche das Sündigen dem Individuum gewährt, es sei nun ein sinnlicher Genuß oder ein selbstsüchtiger, oder auf das Böse *seiner Form nach*, auf dasselbe *als sittliche Abnormität* oder *als Böses*. In jenem Fall ist das Laster das *viehische*, in diesem das *teuflische* (das dämonische oder diabolische).*) Jenes kann theils überwiegend Laster der Sinnlichkeit, theils überwiegend Laster der Selbstsucht sein, bei diesem da in ihm das eigentliche Object der sittlichen Selbstbestimmung die *Form* (nicht die Materie) des Handelns ist, hat der Unterschied zwischen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Form alle Bedeutung verloren. So lange der Mensch unter den jetzigen materiellen Existenzbedingungen steht, ist mit der Sünde unvermeidlich allemal irgend eine sei es nun sinnliche oder selbstsüchtige Lust verknüpft, und darum kann sich das Laster jetzt nie als *rein* diabolisches fixiren. Gleichwohl kann die Freude an der sinnlichen und selbstsüchtigen Lust wegen ihres inneren Gegensatzes gegen die Norm nicht umhin, einen Widerwillen gegen diese selbst in dem Sündigenden zu erwecken, und so kann es auch kein *rein* viehisches Laster geben, sondern das viehische Laster muß immer irgendwie auch in das teuflische hinüberspielen. In der gegenwärtigen Wirksamkeit kann also das Laster immer nur als Mischung des viehischen und des teuflischen Lasters vorkommen, aber jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht eines dieser beiden Elemente.

§. 707. Das Laster führt nicht nothwendig unmittelbar zugleich die Lasterhaftigkeit seines Subjects selbst mit sich. Denn indem dieses sich für eine bestimmte besondre sittliche Abnormität (Sünde) bejahend entscheidet, und den Kampf gegen sie Ein für

*) Vgl. Hirscher, Christl. Moral, II, S. 410—413. 428. 438 f. 442. 459 f.

allemal aufgibt, kann es gar wohl in Ansehung andrer besondrer sittlicher Abnormitäten (Sünden) die Renitenz immer noch fortsetzen, nur den Fall des ausgesprochen diabolischen Lasters ausgenommen. Ist es aber in dem Individuum zur bestimmten Entscheidung für die Sünde überhaupt in Bausch und Bogen gekommen oder wenigstens zur deutlichen Annäherung daran, hat sich also in dem Individuum seine Persönlichkeit selbst, nicht etwa bloß die eine oder die andere Seite derselben, für die Sünde entschieden, — dann ist die Person selbst das Subject des Lasters geworden, und der Zustand der wirklichen Lasterhaftigkeit eingetreten. Es kann sonach ein manichfaches Schwanken des Individuums zwischen den Zuständen der bloßen Untugendhaftigkeit und der Lasterhaftigkeit geben. Indeß droht doch, sobald es auch nur zu einzelnen Lastern gekommen ist, die dringendste Gefahr des weiteren Umsichgreifens des Lastergiftes bis zur eigentlichen Lasterhaftigkeit. Denn jede Anerkennung auch nur einer einzelnen sittlichen Abnormität (Sünde) als einer berechtigten schließt an sich schon, wenn auch zunächst noch nicht auf dem Subject bewußte Weise, die Anerkennung der Berechtigung der sittlichen Abnormität überhaupt als solcher ein und so liegt implicite in jedem einzelnen Laster schon die Lasterhaftigkeit selbst mit. Die Lasterhaftigkeit ist theils viehische, theils teuflische; in ihrer absoluten Vollendung würde sie die rein teuflische sein.

Anm. Die Lasterhaftigkeit bringt das menschliche Individuum in ausdrücklichen Widerspruch mit seinem eignen Begriff als Mensch, und macht es annäherungsweise entweder zum Vieh oder zum Teufel. Vgl. Reinhard, Christl. Moral, I, S. 394.

§. 708. Vorzugsweise im Laster entwickelt sich auch ein entschiedner böser Character, zumal in der Lasterhaftigkeit, besonders der teuflischen, während der bloßen Untugend ihrem Begriff zufolge ausgesprochene Characterlosigkeit eignet.

§. 709. Beide, die bloße Untugend und das Laster sind Fehlerhaftigkeiten beider, der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, aber wesentlich verschiedenartige. Die bloße Untugend ist als bloße Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit der sittlichen Gesinnung (des sittlich gebildeten Selbstbewußtseins) bloße habituelle Unlauterkeit derselben, und als bloße Mangelhaftigkeit und Feh-

lerhaftigkeit der sittlichen Fertigkeit (der sittlich gebildeten Selbstthätigkeit) bloße habituelle Unkräftigkeit derselben; und relativ betrachtet kann sogar recht füglich jene Unlauterkeit entschieden als Lauterkeit und diese Unkräftigkeit entschieden als Kräftigkeit anzuerkennen sein. Das Laster dagegen ist eigentliche (positive) Verderbtheit (Depravation) der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, habituelle böse oder widersittliche Gesinnung und Fertigkeit. Diese Unlauterkeit das einemal und das andremal Verderbtheit der sittlichen Gesinnung und diese Unkräftigkeit das einemal und das anderemal Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit können, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außer einander sind, in beiden, der bloßen Untugend und dem Laster, nie schlechthin getrennt sein, sondern sie sind in ihnen immer beide zusammen gegeben. Aber es hat in ihnen allemal nothwendig eine von beiden das bestimmte Uebergewicht, weil das Zustandekommen des absoluten Ineinanderseins des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, und folglich auch der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, durch die Vollendung der sittlichen Entwickelung des Individuums bedingt ist, welche aber selbst wieder die Normalität des sittlichen Processes zu ihrer Bedingung hat.

§. 710. Die bloße Untugend ist schlechte, das Laster böse Geistartigkeit, d. h. relative Geistigkeit. Was aber den Grad dieser untugendhaften (relativen) Geistigkeit angeht, so ist derselbe im Laster ein höherer als in der bloßen Untugend, weil in jenem der die sittliche Abnormität durch eigne Selbstbestimmung setzende persönliche Act ein in sich selbst entschiedener und sicherer ist, in dieser aber ein in sich selbst schwankender und nicht rein affirmativer. In der bloßen Untugend selbst ist wieder in der sittlichen Schwachheit (der bloßen Untugend der sittlichen Rohheit) der Grad der Geistartigkeit ein geringerer als in dem sittlichen Fehler (der bloßen Untugend der Bösheit). Der sittlichen Schwachheit eignet ja als solcher überhaupt gar keine Geistartigkeit, da sie gar kein eigentlich sittlich gesetztes ist; sondern es eignet ihr dieselbe nur theilnahmsweise, insofern sie nie anders vorkommen kann als zusammen mit dem sittlichen Fehler (§. 705.). Auch von hier aus ist es klar, wie die Untugend am bestimmtesten im Laster als Stärke der Persönlichkeit hervortritt (so daß die Schwäche der Persönlichkeit am meisten zurücktritt gegen dieselbe,) nämlich als abnorme, als sitt-

lich verkehrte und böse Stärke der Persönlichkeit (§. 703.), und ebenso auch, wie vorzugsweise im Laster die Untugend approximativ Charakter ist, besonders im teuflischen Laster.

§. 711. In ihrer Vollendung, d. h. wenn Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit beide schlechthin lasterhaft sind, ist die Lasterhaftigkeit die Verstocktheit. Sie ist aufseiten des Selbstbewußtseins die Verblendung, aufseiten der Selbstthätigkeit die Verhärtung, welche aber bei ihr als beide schlechthin einander deckend und schlechthin in einander seiend zu denken sind. Ihre wesentlichen Vorstufen sind einerseits die absolute Unbeständigkeit im Guten und andrerseits die Heuchelei (im weiteren Sinne des Wort, denn vgl. unten §. 725.).*) Bei der vollendeten Unbeständigkeit im Guten ist noch irgend ein Maß von Gesinnung für das Gute übrig, aber es fehlt die Fertigkeit zum Guten so gut wie vollständig. Die Selbstthätigkeit ist also bereits völlig sittlich verdorben, das Selbstbewußtsein aber noch nicht. Sie ist völlige Verhärtung ohne völlige Verblendung. Bei der Heuchelei (in diesem weiteren Sinne) findet umgekehrt noch eine gewisse Fertigkeit zum Guten statt, aber ohne irgend eine das Gute affirmirende Gesinnung. Das Selbstbewußtsein ist also schon völlig sittlich verdorben, die Selbstthätigkeit aber noch nicht. Sie ist völlige Verblendung ohne völlige Verhärtung. Die Verstocktheit hebt daher immer entweder von der Unbeständigkeit im Guten oder von der Heuchelei an.

§. 712. Unter den jetzigen sinnlichen (materiellen) Bedingungen des Seins des menschlichen Einzelwesens kann in ihm die Lasterhaftigkeit immer nur eine relative sein. Einerseits nämlich würde die absolute Lasterhaftigkeit in ihm die vollendete Entwickelung seiner Persönlichkeit und namentlich die volle Macht der Selbstbestimmung voraussetzen (ohne die ja eine unbedingte Bejahung der sittlichen Abnormität als solcher nicht möglich ist,); allein diese ist bei der abnormen sittlichen Entwickelung nicht erreichbar. Andrerseits aber könnte die Lasterhaftigkeit nur auf der rein geistigen Potenz, ohne alle Beimischung der bloß natürlichen Sünde, also nur als Lasterhaftigkeit der reinen Bösheit, ohne irgend eine Mitwirkung sittlicher Rohheit, die absolute sein. So lange

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II, S. 428—432.

jedoch in dem menschlichen Einzelwesen seine materielle Natur fortbesteht, und immer wieder von Neuem den natürlichen sündigen Hang, beides als sinnlichen und als selbstsüchtigen, aussprudelt, kann in ihm die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden (§. 698.), und ist ihm die Bösheit nie rein für sich allein gegeben, sondern allezeit zusammen mit sittlicher Rohheit, wenn auch nur mit einem Minimum derselben (§. 697.) Nichts desto weniger ist schon jetzt eine furchtbare Approximation an die absolute menschliche Lasterhaftigkeit möglich. Das hier von der Lasterhaftigkeit als allgemeinem Zustande gesagte gilt natürlich eben so auch von dem einzelnen besondren Laster, und zwar von jedem.

§. 713. Mit dem sinnlichen Ableben tritt dagegen für das menschliche Individuum allerdings die Möglichkeit der absoluten Vollendung der Untugend und näher der Lasterhaftigkeit in ihm ein, die Möglichkeit der absolut diabolischen Lasterstaftigkeit der absoluten Bösheit mit Ausschluß jeder Beimischung von bloßer sittlicher Rohheit. Von jener Katastrophe ab strömt in ihm die Quelle des materiellen Lebens, wenigstens des jetzigen grobmateriellen, das sich immer wieder von Neuem ergänzen kann aus einer äußeren materiellen Natur, nicht mehr fort, — und so kann es denn in sich alle noch zurückgebliebene sittliche Rohheit, ohne daß sie sich immer wieder erneuerte, vollends zur eigentlichen Bösheit potenziren, und indem es vermöge der consequent durchgeführten Systematisirung des Bösen in sich die Entwickelung seiner Persönlichkeit zu einem schlechthin festen Abschluß bringt, die sittliche Abnormität als solche unbedingt bejahen lernen. Indem es sich solchergestalt dämonisirt vollendet es unmittelbar zugleich in sich die Untugend zur absoluten Lasterhaftigkeit. Vgl. oben §. 487.

§. 714. Als individuelle sittliche Unvollkommenheit (§. 677.) ist die Untugend (im weitesten Sinne des Worts) in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifisch differente. Dessen ungeachtet ist sie aber in Allen wesentlich Eine und dieselbige, da die Factoren, aus deren abnormen Wechselverhältniß sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in Allen und für Alle wesentlich dieselbigen sind, und die bestimmte Weise der Abnormität ihres Wechselverhältnisses ebenfalls bei Allen im Wesentlichen Eine und dieselbige ist, weil der sie causirende natürliche sündige Hang in Allen wesentlich derselbige ist.

§. 715. Keineswegs aber bilden deshalb — wie es sich mit den individuellen Tugenden verhielt (§. 644.), — diese individuell differenten Untugenden aller Einzelnen zusammen ein organisch einheitliches Ganzes. Denn als individuelle sittliche Unvollkommenheiten können sie deshalb nicht, sich gegenseitig ergänzend, in eine organische Einheit zusammengehn, weil eben wesentlich die individuellen sittlichen Vollkommenheiten unter einander in diesem Verhältniß stehn. Die individuellen Untugenden der menschlichen Einzelwesen sind Verzerrungen und Verkrüppelungen (statt der reinen und vollen Entwickelung) der vielen einseitigen und beschränkten Ausprägungen des menschlichen Geschöpfs, in deren organischen Complex allein dieses seine concrete Wirklichkeit hat, und eben vermöge dieser ihrer Verzerrung und Verkrüppelung fügen sie sich nicht ein in das Ganze, in welchem sie in ihrer richtigen Bildung ihren eigenthümlichen organischen Ort finden würden.

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie unter untugendhaften Individuen eine wahre, d. h. organische Verbindung unmöglich, und ein wirkliches Reich des Bösen undenkbar ist, so unvermeidlich es auch für die Bösen ist, die Realisirung eines solchen Reichs anzustreben. Vgl. oben §. 521.

Zweites Hauptstück.

Das System der Untugenden.

§. 716. Auch die Untugend (im weitesten Sinne des Worts, wie die Tugend, ist wesentlich in sich selbst Eine, dessen ungeachtet aber breitet sie sich eben so wesentlich in eine Mannichfaltigkeit von besondren Untugenden aus, die sich in jedem untugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da die Persönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Functionen gegeben ist, so kann die in dem Individuum auf abnorme Weise vollzogene Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, d. i. die Untugend in concreto auch nur in einer Mehrheit von Untugenden gegeben sein. Und dieß um so mehr, da in der abnormen sittlichen Entwickelung, weil sich bei ihr in dem Individuum die Persönlichkeit (unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen) nicht vollständig vollenden kann, ein schlechthin vollständiges Ineinandersein der einzelnen persönlichen Functionen nicht erreichbar ist.

§. 717. Das Eintheilungsprincip der Untugend (hier überall im weitesten Sinne des Worts) liegt also ebenfalls in der Pluralität der wesentlichen Functionen der Persönlichkeit.

Anm. Es könnte scheinen, daß außer diesem Eintheilungsprincip der Untugend noch drei anderweite vorlägen und Berücksichtigung verlangten, nämlich das eine in dem Unterschiede der sinnlichen und der selbstsüchtigen Untugend, ein zweites in dem Unterschiede der beiden Potenzen der Sünde (der bloß natürlichen und der geistigen) und ein

drittes endlich in dem Unterschiede der bloßen Untugend und des Lasters. Allein alle diese Unterschiede haben keinen Einfluß auf die objective und materielle Beschaffenheit der Abnormität der individuellen Sittlichkeit an sich, sondern betreffen nur die subjective und formelle Seite der Untugend, nur die genetischen Verhältnisse der sittlichen Abnormität, wie sie auch immer materialiter beschaffen sein möge, in dem bestimmten sittlichen Subject, welchem sie anhaftet. Der Unterschied zwischen der sittlichen und der selbstsüchtigen Untugend bezieht sich lediglich auf die Quelle, aus welcher die abnorme sittliche Bestimmtheit in dem bestimmten Subject entspringt, und es kann Eine und dieselbige Untugend (z. B. die Feigheit, die Eigennützigkeit, die Rachsucht u. dergl. m.) gleich füglich, ohne daß sie dadurch materialiter irgend verändert wird, bei dem Einen überwiegend aus dem sinnlichen Hange abfließen, bei dem Andern überwiegend aus dem selbstsüchtigen. Der Unterschied sodann zwischen der bloß natürlichen und der geistigen Untugend betrifft allein das Verhältniß, in welchem die Abnormität der individuellen Sittlichkeit ihrer Genesis nach zu der eignen Selbstbestimmung des untugendhaften Subjects steht. Es kann völlig Eine und dieselbe abnorme Bestimmtheit der individuellen Sittlichkeit (z. B. die Launenhaftigkeit, die Zügellosigkeit u. s. w.) in verschiedenen Individuen bei dem Einen ganz überwiegend Folge einer natürlichen (sinnlichen) Prädisposition, also bloße Untugend der sittlichen Rohheit sein, bei dem Andern ganz überwiegend Folge seiner untugendhaften sittlichen Entwickelung vermöge seiner eignen Selbstbestimmung, also Untugend der Bösheit. Der Unterschied endlich zwischen der bloßen Untugend und dem Laster geht einzig und allein die (sittliche) Stellung an, welche das untugendhafte Individuum kraft der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung mit seiner Persönlichkeit zu der an seiner (individuellen) Sittlichkeit thatsächlich vorhandenen Abnormität (zu der ihm factisch anhaftenden Untugendhaftigkeit) einnimmt. Es kann materialiter Eine und dieselbige Untugend oder näher abnorme sittliche Gesinnung

und Fertigkeit (z. B. der Leichtsinn u. s. f.) formaliter angesehen in dem Einen, weil er sich mit ihr in ausgesprochenem Kampfe befindet, bloße Untugend sein, in einem Andern aber, weil er zu ihr seine persönliche definitive Zustimmung gegeben hat, Laster.

§. 718. Da der Grundfunctionen der menschlichen Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich unmittelbar nur eine Zweiheit von Grunduntugenden: die Untugend des Selbstbewußtseins und die Untugend der Selbstthätigkeit. Die Untugend des Selbstbewußtseins, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner quantitativ und qualitativ abnormen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm in quantitativ und qualitativ abnormer Weise zugeeignet ist, d. i. eben das Selbstbewußtsein, wie es nicht schlechthin durch die Selbstthätigkeit, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder das quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistartiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen und überhaupt zu erkennen,) gewordene Selbstbewußtsein ist die Unvernünftigkeit, — die Untugend der Selbstthätigkeit, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer quantitativ und qualitativ abnormen Entwickelung, wie die materielle Natur ihr in quantitativ und qualitativ abnormer Weise zugeeignet ist, d. i. eben die Selbstthätigkeit, wie sie nicht schlechthin durch das Selbstbewußtsein, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder die quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistartige Kraft (Vermögen zu bilden,) gewordene Selbstthätigkeit ist die Unfreiheit. Die Unvernünftigkeit ist die Untugend des erkennenden Handelns, die Unfreiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grunduntugend, diese die practische. Unvernünftigkeit ist die Untugend als Gesinnung, Unfreiheit die Untugend als Fertigkeit. Untugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die Unvernünftigkeit, untugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die Unfreiheit. Da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit einander und in einander gegeben sind, so können auch Unvernünftigkeit und Unfreiheit immer nur zusammen vorkommen. Je weiter

die untugendhafte Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger sind beide in einander. Schlechthin in einander können sie jedoch, da bei der untugendhaften Entwickelung Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin vollständig in einander eingehen, niemals gegeben sein, sondern immer nur mit dem bestimmten Vorwiegen einer von beiden.

Anm. Man kann auch sagen: die Unvernünftigkeit ist die Unfreiheit des erkennenden Handelns und die Unfreiheit die Unvernünftigkeit des bildenden Handelns. Eben deshalb weil es Vernunft nur gibt in ihrer absoluten Einheit mit der Freiheit und Freiheit nur in ihrer absoluten Einheit mit der Vernunft. S. oben §. 159.

§. 719. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Character entweder der individuellen Differenz oder der universellen Identität bestimmte, so gilt das Gleiche auch von den ihnen correspondirenden Grundtugenden der Unvernünftigkeit und der Unfreiheit. Diese existiren rein als solche nur in abstracto, in concreto können sie immer nur als entweder individuell oder universell bestimmte vorkommen. Sie zerfallen also wieder jede in ein Paar näher modifizirter Untugenden, welche die eigentlichen concreten Grundtugenden oder die Kardinaluntugenden sind. 1) Die individuell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. der Empfindung ist die Gefühllosigkeit, bei der die Empfindung noch bloße Empfindung ist, noch nicht wahrhaft Gefühl (Vgl. oben §. 150.). Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum individuellen Erkennen, d. i. zum Ahnen und Anschauen ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem andern vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Genialität und die eigenthümliche künstlerische Untugend. 2) Die universell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Dummheit (die Verstandeslosigkeit oder die Stupidität, auf ihrem Maximum der Blödsinn,), bei der der Sinn noch nicht

wahrhaft zum Verstandessinnn oder Verstande potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum universellen Erkennen, d. i. zum Denken und Vorstellen ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, — der Gegensatz der Weisheit und die eigenthümliche wissenschaftliche Untugend. 3) Die individuell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. i. des Triebes ist die Apathie (oder die Indolenz, die Schläfrigkeit der Persönlichkeit im Individuum), bei der der Trieb noch bloßer Trieb ist, noch nicht wahrhaft Begehrung. (Vgl. §. 150.) Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum individuellen Bilden, d. i. zum Aneignen und Genießen ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Andern vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Originalität (welche immer in hohem Grade Beweglichkeit ist,) und die eigenthümliche gesellige Untugend. 4) Die universell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der Kraft, näher der Willenskraft, ist die Schwäche, bei der die Kraft noch nicht wahrhaft zur Willenskraft oder zum Willen potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum universellen Bilden, d. i. zum Machen und Erwerben ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, der Gegensatz der Stärke und die eigenthümliche öffentliche (oder bürgerliche) Untugend.

§. 720. Diese vier Kardinaluntugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Gefühllosigkeit ist die Untugend des Kunstlebens, die Dummheit die Untugend des wissenschaftlichen Lebens, die Apathie die Untugend des geselligen Lebens und die Schwäche die Untugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, zur Familie und zur Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle Kardinaluntugenden in dem gleichen Verhältniß.

§. 721. Jede einzelne von den Kardinaluntugenden kann in dem Individuum ſo entſchieden hervortreten vor den übrigen, daß ſie dieſe völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier beim Maximum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewicht ſtehn, deſto gediegener iſt die individuelle Formation der Untugend: je mehr alle vier bei dem Minimum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewicht ſind, deſto dürftiger iſt dieſelbe.

§. 722. Wie ſich ſo die Untugend im Allgemeinen tetrachotomiſch eintheilt, ſo zerlegt ſie ſich ebenmäßig auch nach den verſchiedenen beſondren Seiten, welche an ihr heraustreten, auf demſelben Eintheilungsgrunde viertheilig. Nämlich ſoweit die Natur der Sache es geſtattet. Denn bei der Geiſtartigkeit, der Vergänglichkeit und Sterblichkeit, der Unvermöglichkeit und falſchen Vermöglichkeit und der Unſelbſtändigkeit und falſchen Selbſtändigkeit würde die Eintheilung nach jenem Eintheilungsprincip völlig nichtsſagend ſein; die ſittliche Eigenthümlichkeitsloſigkeit und falſche Eigenthümlichkeit, die Glückſeligkeitsloſigkeit, die Hoffnungsloſigkeit und falſche Hoffnung, die Unzufriedenheit und falſche Zufriedenheit und die Unſchönheit und falſche Schönheit (oder Häßlichkeit) aber beziehen ſich ſpezifiſch und ausſchließlich die beiden letzteren auf das individuell beſtimmten Selbſtbewußtſein (die Empfindung) und die übrigen auf die individuell beſtimmte Selbſtthätigkeit (der Trieb), und können deshalb nicht zugleich als Untugenden der drei andren Grundfactoren des menſchlichen Weſens betrachtet werden.

Anm. Die Untugend der Unvermöglichkeit und beziehungsweiſe falſchen Vermöglichkeit läßt — wie die Tugend der Vermöglichkeit, ſ. oben §. 648., — wenigſtens eine dichotomiſche Eintheilung zu. Nach der Seite des Selbſtbewußtſeins hin iſt ſie die Unwiſſenheit, beziehungsweiſe die falſche Gelehrtheit, nach der Seite der Selbſtthätigkeit hin die Armuth, beziehungsweiſe der falſche Reichthum.

§. 723. Die beſondren Untugenden, welche ſich durch dieſe weitere Eintheilung ergeben, ſtehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier beſondren Hauptſphären der ſittlichen Gemeinſchaft. Die Untugenden des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins haben eine ſpezifiſche Relation zum Kunſtleben, und gehen als Laſter darauf aus, daſſelbe in eine Gemeinſchaft des laſterhaften individuellen Erkennens (Ahnens oder Anſchauens), in

eine Gemeinschaft der Gefühls- und Phantasievergiftung zu verkehren. Die Untugenden des universell bestimmten Selbstbewußtseins haben eine spezifische Relation zum wissenschaftlichen Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Erkennens (Denkens und Vorstellens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Verstandesverblendung und Verstandesverwirrung, in eine Gemeinschaft des Vorurtheils, des Irrthums, des Aberglaubens, des Wahns, der Schwärmerei, der Lüge und des Atheismus zu verkehren. Die Untugenden der individuell bestimmten Selbstthätigkeit haben eine spezifische Relation zum geselligen Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften individuellen Bildens (Aneignens und Genießens), in eine Gemeinschaft der Vergiftung des Triebes und des Geschmacks, in eine Gemeinschaft des geselligen Verderbens, der Unsitte und der Sittenlosigkeit zu verkehren. Die Untugenden der universell bestimmten Selbstthätigkeit endlich haben eine spezifische Relation zum öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Bildens (Machens und Erwerbens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Kraftbethätigung und Willensverbildung, in eine Gemeinschaft der Ungerechtigkeit zu verkehren. Als Laster trachtet folglich die Untugend gradezu, die vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft in organische Kreise des Reichs der Bösen umzubilden. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besondren Untugenden alle in gleichem Verhältniß.

§. 724. Die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum gegenüber von der materiellen Natur angehend (vgl. oben §. 681.) ist die Untugend einerseits Unkräftigkeit der Persönlichkeit, andrerseits falsche Kräftigkeit derselben. 1) Als Unkräftigkeit der Persönlichkeit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit, nämlich näher Selbstgefühllosigkeit,) der Kleinmuth (die Furchtsamkeit), die Unkräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit oder Verstandlosigkeit) der Leichtsinn

(die Unbesonnenheit) die Unkräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthäthigkeit (als Apathie) die Feigheit, die Unkräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Trägheit, die Unkräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit. 2) Als falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Eitelkeit, die abnorme, falsche Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit (als des Selbstgefühls), das Zerrbild des Muths, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Stolz, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, das Zerrbild der Besonnenheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Eigensinn, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, (die Zähigkeit der individuellen Begehrung), das Zerrbild der Tapferkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Trotz (mit Einschluß der Vermessenheit), die abnorme, falsche Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit, das Zerrbild der Beharrlichkeit.

Anm. Es ist eine bekannte Erfahrungsthatsache, daß die Eitelkeit eine eigenthümliche innere Verwandtschaft mit der Gefühllosigkeit hat, der Stolz mit der Dummheit, der Eigensinn mit der Apathie und der Trotz mit der Schwäche, des scheinbar grade entgegengesetzten Characters der einzelnen Glieder dieser vier Paare ungeachtet. Beim Rückblick auf §. 719. erklärt sie sich von selbst.

§. 725. Die Selbstbeherrschung angehend (vgl. oben §. 682.) ist die Untugend einerseits Selbstknechtschaft und andrerseits falsche Selbstbeherrschung. 1) Als Selbstknechtschaft ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Launenhaftigkeit, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung, nämlich über die Stimmung derselben, über Lust und Unlust, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Befangenheit, der Mangel der Herrschaft

der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Zügellosigkeit (die Ausgelassenheit, die ἀσωτία,), der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungeduld, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft. 2) Als falsche Selbstbeherrschung ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Verstellung, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung und ihre Stimmung, als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Sophisterei, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Ziererei, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Heuchelei, die falsche bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft.

Anm. 1. Die Untugend der Zügellosigkeit könnte füglich auch als die Unmäßigkeit bezeichnet werden; doch scheint diese (mit Einschluß der Ungenügsamkeit) der engere Begriff zu sein im Vergleich mit jener. Die Zügellosigkeit — am augenscheinlichsten eben als Unmäßigkeit — ist wesentlich Genußsucht. Diese ist die auf das Genießen (welches das Aneignen wesentlich concomitirt,) an und für sich und um sein selbst willen, nicht aber eigentlich auf das Aneignen gehende Tendenz. Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 474 f. u. Beil. S. 187.

Anm. 2. Die spezifische Beziehung, welche zwischen den Untugenden der Launenhaftigkeit und Verstellung und dem Kunstleben, (wobei immer vor allem an die unmittelbare Kunst; s. §. 315. 324 f., zu denken ist,), zwischen den Untugenden der Befangenheit und der Sophisterei und dem wissenschaftlichen Leben, zwischen den Untugenden der Zügellosigkeit und der Ziererei und dem geselligen Leben und zwischen den Untugenden der Ungeduld und der Heuchelei und dem öffentlichen (bürgerlichen) Leben obwaltet, springt von selbst in's Auge.

§. 726. Die Reinheit angehend (vgl. oben §. 682.) iſt die Untugend einerſeits Unreinheit und andrerſeits falſche Reinheit. 1) Als Unreinheit iſt ſie als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Schaamloſigkeit, die Unreinheit der Empfindung, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Lüſternheit, die Unreinheit des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Unkeuſchheit, die Unreinheit des Triebes, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Ueppigkeit (die Schwelgerei), die Unreinheit der Kraft, näher der Willenskraft (welche ſich in ihrer Wirkſamkeit nur auf die Mittel des Genuſſes richtet). 2) Als falſche Reinheit iſt die Untugend als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Prüderie (zu deutſch die „Zimperlichkeit"), die die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit der Empfindung gebahrende Unreinheit derſelben, die Karrikatur der Schaamhaftigkeit, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Scrupuloſität (die Peinlichkeit, die Aengſtlichkeit,), die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, gebahrende Unwahrheit deſſelben, die Karrikatur der Nüchternheit, als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Selbſtentſinnlichung, die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit des Triebes (durch Unterdrückung ſeiner Wirkſamkeit) gebahrende Unwahrheit deſſelben, die Karrikatur der Keuſchheit, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit der Quietismus, die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft (durch Unterdrückung ihrer Wirkſamkeit) gebahrende Unwahrheit derſelben, die Karrikatur der Mäßigung.

§. 727. Die Selbſtändigkeit und Gewichtigkeit angehend (vgl. §. 682.) iſt die Untugend einerſeits Unſelbſtändigkeit und Unbedeutendheit und andrerſeits falſche Selbſtändigkeit und Gewichtigkeit, 1) Als Unbedeutendheit iſt ſie als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins (als Gefühlloſigkeit) die Fadheit (die Trockenheit), die Unbedeutendheit der Empfindung, der Gegenſatz der Anmuth und weiter zurück der Genialität, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins (als Dummheit) die Beſchränktheit, die

Unbedeutendheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz der Lehrhaftigkeit und weiter zurück der Weisheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Plattheit (die Trivialität), die Unbedeutendheit des Triebes und mithin auch der Eigenthümlichkeit, der Gegensatz der Würde und weiter zurück der Originalität, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Unbeholfenheit, die Unbedeutendheit der Kraft, näher der Willenskraft, der Gegensatz der Beredsamkeit und weiter zurück der Stärke. 2) Als falsche Gewichtigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Kokketterie (die Gefallsucht), die falsche widersittliche Mächtigkeit der Empfindung über die Empfindung Andrer, das schlechte Surrogat der Anmuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Schlauheit (die Pfiffigkeit), die falsche widersittliche Mächtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, über den Sinn und den Verstand Andrer, das schlechte Surrogat der Lehrhaftigkeit (d. i. des Vermögens, Andre zu überzeugen,) — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Abgeschliffenheit (einschließlich der Geschmeidigkeit), die falsche, widersittliche Mächtigkeit des Triebes über den Trieb Andrer, das schlechte Surrogat der Würde, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Frechheit, die falsche, widersittliche Mächtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, über die Kraft und den Willen Andrer, das schlechte (und schändliche) Surrogat der Beredsamkeit.

Anm. 1. Die Kokketterie hat nicht bloß in dem Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander ihren Ort, — wiewohl sie in ihm am ausgesprochensten hervortritt, weil das Empfindungsverhältniß zwischen den Individuen hier seine höchste Intensität hat.

Anm. 2. Auch die Abgeschliffenheit ist (wie die Schlauheit *) eine Untugend. Dieß legt sich schon darin dar, daß bei ihr die Originalität, eine Kardinaltugend (§. 647.), verloren gegangen ist. Die Abgeschliffenheit ist ebenso langweilig wie gefällig.

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, III, S. 387 f. 291.

drittes endlich in dem Unterſchiede der bloßen Untugend und des Laſters. Allein alle dieſe Unterſchiede haben keinen Einfluß auf die objective und materielle Beſchaffenheit der Abnormität der individuellen Sittlichkeit an ſich, ſondern betreffen nur die ſubjective und formelle Seite der Untugend, nur die genetiſchen Verhältniſſe der ſittlichen Abnormität, wie ſie auch immer materialiter beſchaffen ſein möge, in dem beſtimmten ſittlichen Subject, welchem ſie anhaftet. Der Unterſchied zwiſchen der ſittlichen und der ſelbſtſüchtigen Untugend bezieht ſich lediglich auf die Quelle, aus welcher die abnorme ſittliche Beſtimmtheit in dem beſtimmten Subject entſpringt, und es kann Eine und dieſelbige Untugend (z. B. die Feigheit, die Eigennützigkeit, die Rachſucht u. dergl. m.) gleich füglich, ohne daß ſie dadurch materialiter irgend verändert wird, bei dem Einen überwiegend aus dem ſinnlichen Hange abfließen, bei dem Andern überwiegend aus dem ſelbſtſüchtigen. Der Unterſchied ſodann zwiſchen der bloß natürlichen und der geiſtigen Untugend betrifft allein das Verhältniß, in welchem die Abnormität der individuellen Sittlichkeit ihrer Geneſis nach zu der eignen Selbſtbeſtimmung des untugendhaften Subjects ſteht. Es kann völlig Eine und dieſelbe abnorme Beſtimmtheit der individuellen Sittlichkeit (z. B. die Launenhaftigkeit, die Zügelloſigkeit u. ſ. w.) in verſchiedenen Individuen bei dem Einen ganz überwiegend Folge einer natürlichen (ſinnlichen) Prädispoſition, alſo bloße Untugend der ſittlichen Rohheit ſein, bei dem Andern ganz überwiegend Folge ſeiner untugendhaften ſittlichen Entwickelung vermöge ſeiner eignen Selbſtbeſtimmung, alſo Untugend der Bösheit. Der Unterſchied endlich zwiſchen der bloßen Untugend und dem Laſter geht einzig und allein die (ſittliche) Stellung an, welche das untugendhafte Individuum kraft der ihm beiwohnenden Macht der Selbſtbeſtimmung mit ſeiner Perſönlichkeit zu der an ſeiner (individuellen) Sittlichkeit thatſächlich vorhandenen Abnormität (zu der ihm factiſch anhaftenden Untugendhaftigkeit) einnimmt. Es kann materialiter Eine und dieſelbige Untugend oder näher abnorme ſittliche Beſtimmung

des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Bosheit, der haßvolle Sinn, näher Verstandessinn, welcher im Verhältniß zum Nächsten auf das diesem Nachtheilige sinnt, der grade Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Rachsucht, der haßvolle Trieb, der Trieb, den Haß gegen den Nächsten an ihm auszulassen, der grade Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Härte, die haßvolle Kraft, näher Willenskraft, die sich im Verhältniß zum Nächsten als Kraft eines Hassenden wirksam bethätigt, der grade Gegensatz der Wohlthätigkeit. 3) Als Energie der Persönlichkeit vermöge des Hasses (als Hassender) ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins der Neid, die Energie der Empfindung vermöge des Hasses, das Mitgefühl mit dem Nächsten als Mitgefühl des gegen ihn gerichteten Hasses, der Gegensatz des Vertrauens, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Tücke*) (die Heimtückischheit), die Energie des Sinnes, näher des Verstandessinnes, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit des Sinnes und Verstandes, soferne es darauf ankommt, den Haß wider den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Billigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Schadenfreude, die Energie des Triebes vermöge des Hasses, die Kräftigkeit und durchgreifende Tendenz des Triebes des Individuums in seinem Verhältniß zum Nächsten, diesem Uebel zuzufügen, den Haß an ihm wirksam zu bethätigen, der Gegensatz der Treue, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Grausamkeit, die Energie der Kraft, näher der Willenskraft, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit der Kraft und des Willens, sofern es darauf ankommt, den Haß gegen den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Großmuth. Der Neid ist die spezifisch höhere-Potenz des Mißtrauens, die Tücke der Bosheit, die Schadenfreude der Rachsucht und die Grausamkeit der Härte. 4) Die falsche Liebe ist die s. g. bloß natürliche Gutherzigkeit**). Sie ist als Untugend des individuell bestimmten

*) Vgl. Daub, Antropol., S. 400 f.

**) Vgl. Baumgarten — Crusius, Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 224.

Selbstbewußtseins, also als falsche Liebe der Empfindung die Weichmüthigkeit (Weichherzigkeit), das Mitgefühl aus bloßer, d. h. überwiegend sinnlicher Empfindung, das falsche Mitgefühl (das in der That nicht wirkliches Mitgefühl ist, sondern eigentlich nur als Gefühl der eignen entweder Lust oder Unlust, mit der des Nächsten Freude oder Leid uns affizirt*), — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins, also als falsche Liebe des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die (falsche) Nachsichtigkeit, das Wohlwollen aus schwachem, d. h. unverständigem Sinne, aus dem Sinne, wie er überwiegend nicht Verstandessinn ist, das falsche Wohlwollen (das in der That nicht wirkliches Wohlwollen ist,) — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe des Triebes die Affenliebe, die Uneigennützigkeit aus bloßem, d. h. überwiegend sinnlichem (blindem) Triebe, die falsche Uneigennützigkeit (die bloß temperamentsmäßige Hingebung an den Nächsten, die in der That nicht wirkliche, d. h. uneigennützige, Hingebung an den Nächsten ist, sondern vorzugsweise nur die Befriedigung des eignen natürlichen Triebes des Sich hingebenden,), — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe der Kraft, näher der Willenskraft, die (weichliche und schwächliche) falsche Gefälligkeit**), die Wohlthätigkeit aus schwacher, d. h. willenloser Kraft, aus der Kraft, wie sie überwiegend nicht Willenskraft ist, die falsche Wohlthätigkeit (die Wohlthätigkeit, die keine persönliche, sittliche Kraft an das Hülfeleisten setzt, und deren Thaten daher nicht Thaten wirklicher Liebe sind, weshalb sie auch in Wahrheit nicht wirkliche Wohlthätigkeit ist). Die Weichmüthigkeit ist die versteckte Gefühllosigkeit der Liebe, die Nachsichtigkeit die versteckte Dummheit der Liebe, die Affenliebe die versteckte Apathie der Liebe und die falsche Gefälligkeit die versteckte Schwäche der Liebe. 5) Endlich wohnt

*) Dieß falsche Mitgefühl ist es, was so oft unter dem Namen des „Mitleids" als eine sittlich zweideutige Tugend dargestellt wird, z. B. von Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 389 (B. 7.), und neuerlich von Lüdemann, Die sittliche Motive des Christenthums, S. 53—55.

**) Vgl. Kant, a. a. O., S. 391.

in der Untugend auch allen ihren besondren Seiten wesentlich die Liebloſigkeit (in ihren vorhin bezeichneten mannichfachen Formen) ein (Vgl. §. 655.). Wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der ſittlichen Eigenthümlichkeit einwohnt, iſt ſie die Verſchloſſenheit (der Gegenſatz der Offenheit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Glückſeligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit einwohnt, der Mißmuth (die Verdrießlichkeit, die Moroſität, — der Gegenſatz der Heiterkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Selbſtbeherrſchung einwohnt, die Quälſucht (in ihrem Minimum die Rückſichtsloſigkeit, — der Gegenſatz des Zartſinnes,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Reinheit einwohnt, die Buhlerei auf ihrer höchſten Potenz die Verführungsſucht (der Gegenſatz der Naivität), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Vermöglichkeit einwohnt, die Kargheit, beziehungsweiſe auch die Verſchwendung (beide bilden den Gegenſatz gegen die Freigebigkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Selbſtändigkeit einwohnt, die Unverträglichkeit, mit Einſchluß des Eigenwillens und der Rechthaberei, (der Gegenſatz der Nachgiebigkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Gewichtigkeit einwohnt, die Ungefälligkeit (der Gegenſatz der Dienſtfertigkeit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Qualification für die Gemeinſchaft (in Anſehung der Berufstüchtigkeit) einwohnt, die Kälte (die Gleichgültigkeit, auf ihrer höchſten Stufe der Menſchenhaß, — der Gegenſatz des Gemeinſinns), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Ehrenhaftigkeit einwohnt, der Hochmuth, von dem Pretioſität, Vornehmigkeit und dergl. niedere Stufen ſind, (der Gegenſatz der Leutſeligkeit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Gebildetheit einwohnt, die Unhöflichkeit, im Maximum die Grobheit, (der Gegenſatz der Freundlichkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Schönheit einwohnt, die Sprödigkeit (der Gegenſatz der Holdſeligkeit), — endlich wie ſie in der Untugend als Untugend in Anſehung der Frömmigkeit einwohnt, die Unerbaulichkeit, im Maximum die Aergerlichkeit oder Scandaloſität, der Gegenſatz der (Erbaulichkeit):

Anm. In des Geizigen Augen ist sein Eigenbesitz sein Eigenthum *). Das Eigenthümliche des Geizes beruht auf der zur fixen Idee gewordenen Verwechselung dieser beiden.

§. 729. Die Qualification für die Gemeinschaft oder die Berufstüchtigkeit angehend (vgl. §. 684.) ist die Untugend einerseits (negative) Nichtqualification für die Gemeinschaft, bloße Unbrauchbarkeit für dieselbe oder bloße Berufsuntüchtigkeit und andrerseits positive Qualification für die widersittliche Gemeinschaft, für das Reich des Bösen, und mithin Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft. 1) Als bloße Nichtqualification für die Gemeinschaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Unaufrichtigkeit, die Nichtqualification der Empfindung für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Empfindung für die Gemeinschaft der Empfindung, also der Ahnungen und der Anschauungen, mit Andern, kurz für das Kunstleben, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unwahrhaftigkeit, die Nichtqualification des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft des Sinnes und des Verstandes, also des Wissens und der Vorstellungen, mit Andern, kurz für das wissenschaftliche Leben, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Unbescheidenheit, die Nichtqualification des Triebes für die Gemeinschaft des Triebes, also des Eigenthums und der Glückseligkeit, mit Andern, kurz für das gesellige Leben, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungerechtigkeit, die Nichtqualification der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft der Kraft und des Willens, also der Sachen und des Eigenbesitzes, mit Andern, kurz für das öffentliche (oder bürgerliche) Leben. 2) Als Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Falschheit, die widersittliche Qua-

*) Die ausdrückliche Vereinung dieser Ansicht s. Luc. 16, 12.

lification der Empfindung für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft der Empfindung, alſo der Ahnungen und Anſchauungen, mit Andren, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Lügenhaftigkeit, die widerſittliche Qualification des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft des Sinnes und des Verſtandes, alſo des Wiſſens und der Vorſtellungen, mit Andern, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Treuloſigkeit, die widerſittliche Qualification des Triebes für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft des Triebes, alſo des Eigenthums und der Glückſeligkeit, mit Andern, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Unehrlichkeit (die Betrügerei), die widerſittliche Qualification der Kraft, näher der Willenskraft, für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft der Kraft und des Willens, alſo der Sachen und des Eigenbeſitzes, mit Andern.

Anm. Die Falſchheit hat eine beſtimmte Beziehung zum Kunſtleben, die Lügenhaftigkeit zum wiſſenſchaftlichen Leben, die Treuloſigkeit zum geſelligen Leben (an das ſich ja die Freundſchaft beſonders nahe anſchließt,) und die Unehrlichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 730. Die Ehrenhaftigkeit angehend (vgl. §. 685). iſt die Untugend einerſeits Ehrloſigkeit und andrerſeits falſche Ehrenhaftigkeit. 1) Als Ehrloſigkeit iſt ſie als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Niederträchtigkeit, die Ehrloſigkeit der Empfindung, d. h. die Untauglichkeit derſelben, an der Ehre Luſt an der Unehre Unluſt zu empfinden, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Gemeinheit, die Ehrloſigkeit des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, d. h. die Untauglichkeit deſſelben, ſich als Sinn und Verſtand für die Ehre zu vollziehn, um Ehre und Schande zu wiſſen, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Kriecherei, die Ehrloſigkeit des Triebes, d. h. die Untauglichkeit deſſelben, ſich als Trieb nach Ehre zu vollziehn, d. i. Ehre zu begehren, die Aufgelegtheit deſſelben; ſeine Richtung auf die Unehre zu nehmen, und ſich mittelſt dieſer zu befriedigen, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Verruchtheit, die Ehrloſigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untauglichkeit

(die Unbesonnenheit) die Unkräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthäthigkeit (als Apathie) die Feigheit, die Unkräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Trägheit, die Unkräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit. 2) Als falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Eitelkeit, die abnorme, falsche Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit (als des Selbstgefühls), das Zerrbild des Muths, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Stolz, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, das Zerrbild der Besonnenheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Eigensinn, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, (die Zähigkeit der individuellen Begehrung), das Zerrbild der Tapferkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Trotz (mit Einschluß der Vermessenheit), die abnorme, falsche Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit, das Zerrbild der Beharrlichkeit.

Anm. Es ist eine bekannte Erfahrungsthatsache, daß die Eitelkeit eine eigenthümliche innere Verwandtschaft mit der Gefühllosigkeit hat, der Stolz mit der Dummheit, der Eigensinn mit der Apathie und der Trotz mit der Schwäche, des scheinbar grade entgegengesetzten Characters der einzelnen Glieder dieser vier Paare ungeachtet. Beim Rückblick auf §. 719. erklärt sie sich von selbst.

§. 725. Die Selbstbeherrschung angehend (vgl. oben §. 682.) ist die Untugend einerseits Selbstknechtschaft und andrerseits falsche Selbstbeherrschung. 1) Als Selbstknechtschaft ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Launenhaftigkeit, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung, nämlich über die Stimmung derselben, über Lust und Unlust, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Befangenheit, der Mangel der Herrschaft

der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Zügellosigkeit (die Ausgelassenheit, die ἀσωτία,), der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungeduld, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft. 2) Als falsche Selbstbeherrschung ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Verstellung, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung und ihre Stimmung, als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Sophisterei, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Ziererei, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Heuchelei, die falsche bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft.

Anm. 1. Die Untugend der Zügellosigkeit könnte füglich auch als die Unmäßigkeit bezeichnet werden; doch scheint diese (mit Einschluß der Ungenügsamkeit) der engere Begriff zu sein im Vergleich mit jener. Die Zügellosigkeit — am augenscheinlichsten eben als Unmäßigkeit — ist wesentlich Genußsucht. Diese ist die auf das Genießen (welches das Aneignen wesentlich concomitirt,) an und für sich und um sein selbst willen, nicht aber eigentlich auf das Aneignen gehende Tendenz. Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 474 f. u. Beil. S. 187.

Anm. 2. Die spezifische Beziehung, welche zwischen den Untugenden der Launenhaftigkeit und Verstellung und dem Kunstleben, (wobei immer vor allem an die unmittelbare Kunst; s. §. 315. 324 f., zu denken ist,), zwischen den Untugenden der Befangenheit und der Sophisterei und dem wissenschaftlichen Leben, zwischen den Untugenden der Zügellosigkeit und der Ziererei und dem geselligen Leben und zwischen den Untugenden der Ungeduld und der Heuchelei und dem öffentlichen (bürgerlichen) Leben obwaltet, springt von selbst in's Auge.

§. 726. Die Reinheit angehend (vgl. oben §. 682.) iſt die Untugend einerſeits Unreinheit und andrerſeits falſche Reinheit. 1) Als Unreinheit iſt ſie als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Schaamloſigkeit, die Unreinheit der Empfindung, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Lüſternheit, die Unreinheit des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Unkeuſchheit, die Unreinheit des Triebes, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Ueppigkeit (die Schwelgerei), die Unreinheit der Kraft, näher der Willenskraft (welche ſich in ihrer Wirkſamkeit nur auf die Mittel des Genuſſes richtet). 2) Als falſche Reinheit iſt die Untugend als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Prüderie (zu deutſch die „Zimperlichkeit"), die die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit der Empfindung gebahrende Unreinheit derſelben, die Karrikatur der Schaamhaftigkeit, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Scrupuloſität (die Peinlichkeit, die Aengſtlichkeit,), die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, gebahrende Unwahrheit deſſelben, die Karrikatur der Nüchternheit, als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Selbſtentſinnlichung, die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit des Triebes (durch Unterdrückung ſeiner Wirkſamkeit) gebahrende Unwahrheit deſſelben, die Karrikatur der Keuſchheit, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit der Quietismus, die widerſittliche, ſich fälſchlich als Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft (durch Unterdrückung ihrer Wirkſamkeit) gebahrende Unwahrheit derſelben, die Karrikatur der Mäßigung.

§. 727. Die Selbſtändigkeit und Gewichtigkeit angehend (vgl. §. 682.) iſt die Untugend einerſeits Unſelbſtändigkeit und Unbedeutendheit und andrerſeits falſche Selbſtändigkeit und Gewichtigkeit. 1) Als Unbedeutendheit iſt ſie als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins (als Gefühlloſigkeit) die Fadheit (die Trockenheit), die Unbedeutendheit der Empfindung, der Gegenſatz der Anmuth und weiter zurück der Genialität, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins (als Dummheit) die Beſchränktheit, die

Unbedeutendheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz der Lehrhaftigkeit und weiter zurück der Weisheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Plattheit (die Trivialität), die Unbedeutendheit des Triebes und mithin auch der Eigenthümlichkeit, der Gegensatz der Würde und weiter zurück der Originalität, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Unbeholfenheit, die Unbedeutendheit der Kraft, näher der Willenskraft, der Gegensatz der Beredsamkeit und weiter zurück der Stärke. 2) Als falsche Gewichtigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Kokketterie (die Gefallsucht), die falsche widersittliche Mächtigkeit der Empfindung über die Empfindung Andrer, das schlechte Surrogat der Anmuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Schlauheit (die Pfiffigkeit), die falsche widersittliche Mächtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, über den Sinn und den Verstand Andrer, das schlechte Surrogat der Lehrhaftigkeit (d. i. des Vermögens, Andre zu überzeugen,) — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Abgeschliffenheit (einschließlich der Geschmeidigkeit), die falsche, widersittliche Mächtigkeit des Triebes über den Trieb Andrer, das schlechte Surrogat der Würde, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Frechheit, die falsche, widersittliche Mächtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, über die Kraft und den Willen Andrer, das schlechte (und schändliche) Surrogat der Beredsamkeit.

Anm. 1. Die Kokketterie hat nicht bloß in dem Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander ihren Ort, — wiewohl sie in ihm am ausgesprochensten hervortritt, weil das Empfindungsverhältniß zwischen den Individuen hier seine höchste Intensität hat.

Anm. 2. Auch die Abgeschliffenheit ist (wie die Schlauheit *) eine Untugend. Dieß legt sich schon darin dar, daß bei ihr die Originalität, eine Kardinaltugend (§. 647.), verloren gegangen ist. Die Abgeschliffenheit ist ebenso langweilig wie gefällig.

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, III, S. 387 f. 291.

Anm. 3. Man brachte die eigenthümliche Beziehung der Fadheit und der Koketterie zum Kunstleben, die Beschränktheit und der Schlauheit zum wissenschaftlichen Leben, der Plattheit und der Abgeschliffenheit zum geselligen Leben und der Unbeholfenheit und der Frechheit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 728. Die Liebe angehend (vgl. §. 683.) ist die Untugend einerseits Liebloſigkeit und andrerseits falsche Liebe. Als Liebloſigkeit ist sie aber wieder theils, auf ihrer untersten Stufe, bloße (negative) Liebloſigkeit, theils, auf ihrer höheren Stufe, (positiver) Haß, theils endlich Kräftigkeit der Persönlichkeit in der Liebloſigkeit, und zwar sofort näher im Haß, da ja der Natur der Sache zufolge der einfachen Liebloſigkeit als bloßer Privation keine Kräftigkeit der Persönlichkeit beiwohnen kann. (Vgl. §. 654.). 1) Als (bloße) Liebloſigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Theilnahmloſigkeit, die Liebloſigkeit oder der Egoismus der Empfindung, der Gegensatz des Mitgefühls, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unbilligkeit (die Strenge), die Liebloſigkeit oder der Egoismus des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Eigennützigkeit, — mit ausdrücklichem Einschluß der Habsucht und des Geizes, welche nur eigenthümliche Modificationen derselben sind, — die Liebloſigkeit oder der Egoismus des Triebes (in der Habsucht, sich Fremdes zuzueignen, — in dem Geiz, das Eigne für sich festzuhalten und nicht mitzutheilen,), die Bestimmtheit des Triebes, nicht anders zu begehren, als selbstsüchtig, der Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Herrschsucht, die Liebloſigkeit oder der Egoismus der Kraft, näher der Willenskraft, so daß sie sich im Verhältniß zu Andern nur in selbstsüchtiger Weise bethätigt, der Gegensatz der Wohlthätigkeit. 2) Als Haß ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, das Mißtrauen, die haßvolle Empfindung, so daß das Verhältniß zum Nächsten nicht anders in die Empfindung fällt dann als Verhältniß der Feindseligkeit, der grade Gegensatz des Mitgefühls, — als Untugend

des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Bosheit, der haßvolle Sinn, näher Verstandessinn, welcher im Verhältniß zum Nächsten auf das diesem Nachtheilige sinnt, der grade Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Rachsucht, der haßvolle Trieb, der Trieb, den Haß gegen den Nächsten an ihm auszulassen, der grade Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Härte, die haßvolle Kraft, näher Willenskraft, die sich im Verhältniß zum Nächsten als Kraft eines Hassenden wirksam bethätigt, der grade Gegensatz der Wohlthätigkeit. 3) Als Energie der Persönlichkeit vermöge des Hasses (als Hassender) ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins der Neid, die Energie der Empfindung vermöge des Hasses, das Mitgefühl mit dem Nächsten als Mitgefühl des gegen ihn gerichteten Hasses, der Gegensatz des Vertrauens, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Tücke*) (die Heimtückischheit), die Energie des Sinnes, näher des Verstandessinnes, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit des Sinnes und Verstandes, soferne es darauf ankommt, den Haß wider den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Billigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Schadenfreude, die Energie des Triebes vermöge des Hasses, die Kräftigkeit und durchgreifende Tendenz des Triebes des Individuums in seinem Verhältniß zum Nächsten, diesem Uebel zuzufügen, den Haß an ihm wirksam zu bethätigen, der Gegensatz der Treue, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Grausamkeit, die Energie der Kraft, näher der Willenskraft, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit der Kraft und des Willens, sofern es darauf ankommt, den Haß gegen den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Großmuth. Der Neid ist die spezifisch höhere-Potenz des Mißtrauens, die Tücke der Bosheit, die Schadenfreude der Rachsucht und die Grausamkeit der Härte. 4) Die falsche Liebe ist die s. g. bloß natürliche Gutherzigkeit**). Sie ist als Untugend des individuell bestimmten

*) Vgl. Daub, Antropol., S. 400 f.

**) Vgl. Baumgarten — Crusius, Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 224.

Selbstbewußtseins, also als falsche Liebe der Empfindung die Weichmüthigkeit (Weichherzigkeit), das Mitgefühl aus bloßer, d. h. überwiegend sinnlicher Empfindung, das falsche Mitgefühl (das in der That nicht wirkliches Mitgefühl ist, sondern eigentlich nur als Gefühl der eignen entweder Lust oder Unlust, mit der des Nächsten Freude oder Leid uns affizirt*), — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins, also als falsche Liebe des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die (falsche) Nachsichtigkeit, das Wohlwollen aus schwachem, d. h. unverständigem Sinne, aus dem Sinne, wie er überwiegend nicht Verstandessinn ist, das falsche Wohlwollen (das in der That nicht wirkliches Wohlwollen ist,) — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe des Triebes die Affenliebe, die Uneigennützigkeit aus bloßem, d. h. überwiegend sinnlichem (blindem) Triebe, die falsche Uneigennützigkeit (die bloß temperamentsmäßige Hingebung an den Nächsten, die in der That nicht wirkliche, d. h. uneigennützige, Hingebung an den Nächsten ist, sondern vorzugsweise nur die Befriedigung des eignen natürlichen Triebes des Sich hingebenden,), — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe der Kraft, näher der Willenskraft, die (weichliche und schwächliche) falsche Gefälligkeit**), die Wohlthätigkeit aus schwacher, d. h. willenloser Kraft, aus der Kraft, wie sie überwiegend nicht Willenskraft ist, die falsche Wohlthätigkeit (die Wohlthätigkeit, die keine persönliche, sittliche Kraft an das Hülfeleisten setzt, und deren Thaten daher nicht Thaten wirklicher Liebe sind, weshalb sie auch in Wahrheit nicht wirkliche Wohlthätigkeit ist). Die Weichmüthigkeit ist die versteckte Gefühllosigkeit der Liebe, die Nachsichtigkeit die versteckte Dummheit der Liebe, die Affenliebe die versteckte Apathie der Liebe und die falsche Gefälligkeit die versteckte Schwäche der Liebe. 5) Endlich wohnt

*) Dieß falsche Mitgefühl ist es, was so oft unter dem Namen des „Mitleids" als eine sittlich zweideutige Tugend dargestellt wird, z. B. von Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 389 (B. 7.), und neuerlich von Lüdemann, Die sittliche Motive des Christenthums, S. 53—55.

**) Vgl. Kant, a. a. O., S. 391.

in der Untugend auch allen ihren besondren Seiten wesentlich die Liebloſigkeit (in ihren vorhin bezeichneten mannichfachen Formen) ein (Vgl. §. 655.). Wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der ſittlichen Eigenthümlichkeit einwohnt, iſt ſie die Verſchloſſenheit (der Gegenſatz der Offenheit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Glückſeligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit einwohnt, der Mißmuth (die Verdrießlichkeit, die Moroſität, — der Gegenſatz der Heiterkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Selbſtbeherrſchung einwohnt, die Quälſucht (in ihrem Minimum die Rückſichtsloſigkeit, — der Gegenſatz des Zartſinnes,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Reinheit einwohnt, die Buhlerei auf ihrer höchſten Potenz die Verführungsſucht (der Gegenſatz der Naivität), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Vermöglichkeit einwohnt, die Kargheit, beziehungsweiſe auch die Verſchwendung (beide bilden den Gegenſatz gegen die Freigebigkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Selbſtändigkeit einwohnt, die Unverträglichkeit, mit Einſchluß des Eigenwillens und der Rechthaberei, (der Gegenſatz der Nachgiebigkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Gewichtigkeit einwohnt, die Ungefälligkeit (der Gegenſatz der Dienſtfertigkeit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Qualification für die Gemeinſchaft (in Anſehung der Berufstüchtigkeit) einwohnt, die Kälte (die Gleichgültigkeit, auf ihrer höchſten Stufe der Menſchenhaß, — der Gegenſatz des Gemeinſinns), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Ehrenhaftigkeit einwohnt, der Hochmuth, von dem Pretioſität, Vornehmigkeit und dergl. niedere Stufen ſind, (der Gegenſatz der Leutſeligkeit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Gebildetheit einwohnt, die Unhöflichkeit, im Maximum die Grobheit, (der Gegenſatz der Freundlichkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Schönheit einwohnt, die Sprödigkeit (der Gegenſatz der Holdſeligkeit), — endlich wie ſie in der Untugend als Untugend in Anſehung der Frömmigkeit einwohnt, die Unerbaulichkeit, im Maximum die Aergerlichkeit oder Scandaloſität, der Gegenſatz der (Erbaulichkeit):

Anm. In des Geizigen Augen ist sein Eigenbesitz sein Eigenthum*). Das Eigenthümliche des Geizes beruht auf der zur fixen Idee gewordenen Verwechselung dieser beiden.

§. 729. Die Qualification für die Gemeinschaft oder die Berufstüchtigkeit angehend (vgl. §. 684.) ist die Untugend einerseits (negative) Nichtqualification für die Gemeinschaft, bloße Unbrauchbarkeit für dieselbe oder bloße Berufsuntüchtigkeit und andrerseits positive Qualification für die widersittliche Gemeinschaft, für das Reich des Bösen, und mithin Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft. 1) Als bloße Nichtqualification für die Gemeinschaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Unaufrichtigkeit, die Nichtqualification der Empfindung für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Empfindung für die Gemeinschaft der Empfindung, also der Ahnungen und der Anschauungen, mit Andern, kurz für das Kunstleben, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unwahrhaftigkeit, die Nichtqualification des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft des Sinnes und des Verstandes, also des Wissens und der Vorstellungen, mit Andern, kurz für das wissenschaftliche Leben, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Unbescheidenheit, die Nichtqualification des Triebes für die Gemeinschaft des Triebes, also des Eigenthums und der Glückseligkeit, mit Andern, kurz für das gesellige Leben, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungerechtigkeit, die Nichtqualification der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft der Kraft und des Willens, also der Sachen und des Eigenbesitzes, mit Andern, kurz für das öffentliche (oder bürgerliche) Leben. 2) Als Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Falschheit, die widersittliche Qua-

*) Die ausdrückliche Vereinung dieser Ansicht s. Luc. 16, 12.

lification der Empfindung für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft der Empfindung, alſo der Ahnungen und Anſchauungen, mit Andren, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Lügenhaftigkeit, die widerſittliche Qualification des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft des Sinnes und des Verſtandes, alſo des Wiſſens und der Vorſtellungen, mit Andern, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Treuloſigkeit, die widerſittliche Qualification des Triebes für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft des Triebes, alſo des Eigenthums und der Glückſeligkeit, mit Andern, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Unehrlichkeit (die Betrügerei), die widerſittliche Qualification der Kraft, näher der Willenskraft, für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft der Kraft und des Willens, alſo der Sachen und des Eigenbeſitzes, mit Andern.

Anm. Die Falſchheit hat eine beſtimmte Beziehung zum Kunſtleben, die Lügenhaftigkeit zum wiſſenſchaftlichen Leben, die Treuloſigkeit zum geſelligen Leben (an das ſich ja die Freundſchaft beſonders nahe anſchließt,) und die Unehrlichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 730. Die Ehrenhaftigkeit angehend (vgl. §. 685). iſt die Untugend einerſeits Ehrloſigkeit und andrerſeits falſche Ehrenhaftigkeit. 1) Als Ehrloſigkeit iſt ſie als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Niederträchtigkeit, die Ehrloſigkeit der Empfindung, d. h. die Untauglichkeit derſelben, an der Ehre Luſt an der Unehre Unluſt zu empfinden, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Gemeinheit, die Ehrloſigkeit des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, d. h. die Untauglichkeit deſſelben, ſich als Sinn und Verſtand für die Ehre zu vollziehn, um Ehre und Schande zu wiſſen, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Kriecherei, die Ehrloſigkeit des Triebes, d. h. die Untauglichkeit deſſelben, ſich als Trieb nach Ehre zu vollziehn, d. i. Ehre zu begehren, die Aufgelegtheit deſſelben; ſeine Richtung auf die Unehre zu nehmen, und ſich mittelſt dieſer zu befriedigen, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Verruchtheit, die Ehrloſigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untauglichkeit

derselben, sich als Kraft für die Ehre (für das Ehrenvolle) zu bethätigen (Ehrenvolles zu machen), die widersittliche Tauglichkeit und Aufgelegtheit derselben zur Wirksamkeit für die Unehre oder für das Schändliche (Schändliches zu machen). 2) Als falsche Ehrenhaftigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Aufgeblasenheit (die Großthuerei), die widersittliche, falsche und leere Empfindung für die Ehre, welche die wahre Ehre zu empfinden und an ihr Lust zu haben nicht vermag, sondern nur an der falschen Ehre Lust fühlt, das Zerrbild des Ehrgefühls und eine eigenthümliche Modification der Eitelkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Uebermuth, der widersittliche, falsche und leere Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, der die wahre Ehre nicht zu verstehen und zu würdigen, und die falsche von ihr nicht zu unterscheiden, vielmehr allein diese sich vorzustellen vermag, das Zerrbild des Edelmuths und eine eigenthümliche Modification des Stolzes, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Ehrgeiz (die Ehrsucht), der widersittliche, falsche und leere Trieb nach der Ehre, der die wahre Ehre nicht zu begehren vermag, dagegen von der falschen Ehre angestachelt wird, das Zerrbild der Ehrliebe und eine eigenthümliche Modification des Eigensinnes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit und Tollkühnheit, die widersittliche, falsche und leere Kraft, näher Willenskraft, für die Ehre (zu einem ehrenhaften Thun), welche für die wahre Ehre nicht zu wirken, wahrhaft Ehrenvolles nicht zu machen vermag, dagegen in Anstrengungen für die falsche Ehre sich vergeudet, das Zerrbild der Hochherzigkeit und eine eigenthümliche Modification des Trotzes.

§. 731. Die Gebildetheit angehend (vgl. §. 685.) ist die Untugend einerseits Ungebildetheit und andrerseits falsche Gebildetheit oder Verbildetheit. 1) Als Ungebildetheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Stumpfheit, die Ungebildetheit der Empfindung, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehn, der Gegensatz des Zartgefühls, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Unverständigkeit (die Thorheit), die Ungebildetheit

des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich denkenden zu vollziehn, der Gegensatz der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie): die Ungeschlachtheit (die Ungeschliffenheit, die Rohheit im engeren Sinne des Worts,), die Ungebildetheit des Triebes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehn, der Gegensatz des Anstands, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Ungeschicktheit, die Ungebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich machende (in dem oben §. 219, erörterten Sinne) zu vollziehn, der Gegensatz der Geschicklichkeit. 2) Als Verbildetheit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Empfindelei, die widersittliche Verbildetheit der Empfindung, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein des gebildeten Gefühls in sich hervorzubringen, die verlarvte Gefühllosigkeit und das Zerrbild des Zartgefühls, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Geistreichigkeit*), die widersittliche Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Verstandesäußerung in sich hervorzubringen, die verlarvte Dummheit und das Zerrbild der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Affectation (die Manier) die widersittliche Verbildetheit des Triebes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Begehrung in sich hervorzubringen, die verlarvte Apathie und das Zerrbild des Anstands, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Vielthuerei, die widersittliche Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Willenswirksamkeit in sich hervorzubringen, die verlarvte Schwäche und das Zerrbild der Geschicklichkeit.

*) Nicht etwa der wirkliche Geistreichthum, die Geistreichheit.

Anm. Stumpfheit und Empfindelei stehen in augenscheinlicher Beziehung zum Kunstleben, Unverständigkeit und Geistreichigkeit zum wissenschaftlichen Leben, Ungeschlachtheit und Affectation zum geselligen Leben und Ungeschicktheit und Vielthuerei zum öffentlichen Leben.

§. 732. Endlich die Frömmigkeit angehend (vgl. §. 688.) ist die Untugend einerseits Irreligiosität und andrerseits falsche Frömmigkeit. 1) Als Irreligiösität, d. h. als spezifische Untüchtigkeit der Persönlichkeit, sich durch Gott bestimmen zu lassen, und näher des Selbstbewußtseins, sich als Gottesbewußtsein, und der Selbstthätigkeit, sich als Gottesthätigkeit zu vollziehn, ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Frivolität, die Irreligiosität der Empfindung, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als religiöses Gefühl zu vollziehn, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöses Gefühl zu vollziehn, die Aufgelegtheit der Empfindung zur Negation Gottes, der Mangel der Ehrfurcht vor Gott, als der Gegensatz der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Ungläubigkeit, die Irreligiosität des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als religiösen Sinn zu vollziehn, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Sinn und Verstand zu vollziehn, die Aufgelegtheit des Sinns, näher des Verstandessinns, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Gewissenlosigkeit, die Irreligiosität des Triebes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als Gewissen zu vollziehn, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Trieb zu vollziehn, die Aufgelegtheit des Triebes zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Frevelhaftigkeit, die Irreligiosität der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als göttliche Mitthätigkeit zu vollziehn, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöse Kraft und Willen zu vollziehn, die Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Folgsamkeit gegen Gott. 2) Als falsche Frömmigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Andächtelei,

die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Empfindung, das falsche und leere religiöse Gefühl, die widersittliche Fertigkeit der Empfindung, den bloßen Schein des religiösen Gefühls in sich hervorzubringen, also die religiöse Empfindelei, das Zerrbild der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Orthodoxismus*), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der falsche und leere religiöse Sinn, die widersittliche Fertigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, den bloßen Schein des religiösen Sinnes in sich hervorzubringen, also die religiöse Geistreichigkeit, das Zerrbild der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Gewissenspeinlichkeit (die Gewissensscrupulosität), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Triebes, das falsche und leere Gewissen, die widersittliche Fertigkeit des Triebes, den bloßen Schein des Gewissens in sich hervorzubringen, also die religiöse Affectation, das Zerrbild der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Scheinheiligkeit, die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die falsche und leere göttliche Mitthätigkeit, die widersittliche Fertigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, den bloßen Schein der göttlichen Mitthätigkeit in sich hervorzurufen, also die religiöse Vielthuerei, das Zerrbild der Folgsamkeit gegen Gott.

*) Vgl. Sack, Christl. Polemik, S. 134 ff.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend.

§. 733. Auch die Untugend, wie die Tugend, ist eine allmälig werdende; allein nichts desto weniger im natürlichen Menschen eine zugleich angeborene. Auf ihrer bloß natürlichen Potenz nämlich, als Untugend der bloßen sittlichen Rohheit ist sie eine bereits angeborne; die Untugend auf der geistigen Potenz aber, die Untugend der Bösheit, vollends wie sie das Laster ist, wird erst erworben.

Anm. Untugenden hat also das Kind allerdings schon von der Geburt an, nämlich bloße Untugenden, und zwar näher Schwachheiten. Vgl. §. 660. 672.

§. 734. Als durch eine abnorme sittliche Entwickelung werdende ist die Untugend wesentlich eine nicht stätig werdende.

§. 735. Da die sittliche Entwicklung des Individuums überhaupt schlechterdings durch die Gemeinschaft bedingt ist, so ist es auch insbesondere seine untugendhafte Entwickelung oder die Entwicklung seiner Untugend, und ihr Grad durch den jedesmaligen Höhestand der Entwicklung der sittlichen Gemeinschaft. Auch die menschliche Untugend hält, was die jedesmalige Stufe ihrer Entwicklung angeht, wesentlich gleichen Schritt mit der Entwicklung der menschlichen sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwicklung der Menschheit selbst. Doch macht es in dieser Hinsicht einen wesentlichen Unterschied aus, ob die Untugend des untugendhaften Individuums bloße Untugend ist oder eigentliches Laster. Ist das untugendhafte Einzelwesen einmal das lasterhafte, so steigert sich auch in ihm, je weiter die menschliche Gemeinschaft sich entwickelt, sei es nun in normaler (d. h. überall, der Natur der Sache gemäß, nur: in sich normalisirender und somit

relativ normaler, vgl. §. 750,) Weise oder in abnormer, die Untugend desto höher, indem sie sich jedenfalls immer tiefer in sich versittlicht. Das bloß untugendhafte Individuum dagegen findet an der vorgeschrittenen Entwicklung der sittlichen Gemeinschaft, sofern sie die normale ist, eine wesentliche Unterstützung in seinem Kampf wieder das Böse. Sofern dagegen die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft eine immer weitere Vertiefung in die sittliche Abnormität ist, so wird durch ihren Fortschritt auch die Gewalt der Sünde verhältnißmäßig gesteigert. Hat sich eine sittliche Gemeinschaft der Sünde, ein Reich des Bösen (§. 521.) gebildet, so hat an ihm der Lasterhafte eine Basis für die immer tiefere Entwickelung seines Lasters. Von ihm aus ergeben sich je länger desto durchgeführtere Bildungen des Lasters und auf seiner Grundlage geht die Entwicklung der Untugend als Laster mit desto reißenderer Schnelligkeit vonstatten. Die menschlichen Laster werden sonach im Verlauf der sittlichen Entwicklung der Menschheit, sie sei nun die abnorme oder die normale, d. h. die Kraft der Erlösung aus der Abnormität in die Normalität umbeugende (die sich normalisirende), — zumal da ja auch diese letztere ein Reich des Bösen absetzt, — von Generation zu Generation immer höher gesteigerte, immer abscheulichere und raffinirtere, und die denkbarerweise sublimirtesten Formen des Lasters können erst mit der Vollendung der sittlichen Entwicklung der Menschheit und mit der Vollendung des Reichs des Bösen hervortreten.

§. 736. Wie so die Vollendung des Lasters durch die Vollendung des Reichs des Bösen bedingt ist, so setzt aber auch diese letztere wieder die Vollendung der Entwicklung des menschlichen Lasters und insbesondere auch das Vorhandensein auch jener denkbarerweise höchsten Gestaltungen desselben voraus. Beide, das Laster und das Reich des Bösen, werden und vollenden sich also nur mit einander.

§. 737. Auch die Untugend ist schlechthin untheilbar. Keine der besondren Untugenden kann anders vorkommen als zusammen mit allen übrigen*), und in jedem abnormen sittlichen Acte wirken wesentlich alle besondren Untugenden zusammen, wiewohl natürlich in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen. Denn

*) Jac. 2, 10. 11.

die verschiedenen besondren Seiten der Untugend können, als wesentliche Momente im Begriff dieser, nie die eine schlechthin ohne die übrigen gegeben sein, und ebenso können die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Untugenden ihr Princip hat, immer nur irgendwie zusammen sein, da sie wesentliche und unabtrennlich zusammengehörige Momente der menschlichen Persönlichkeit constituiren. Die Tugendmängel und die falschen Tugenden aber sind ebenfalls allemal in irgend einem Maße zusammen gegeben, da die Untugend wesentlich immer eine Mischung von beiden ist (§. 678.). Wer eine besondre Untugend hat, hat mithin alle, wiewohl keineswegs ohne weiteres alle in gleichem Maße.

§. 738. Ebenso kann aber auch, wo eine besondre Untugend ist, überhaupt gar keine Tugend sein, und wer eine einzige besondre Untugend hat, der kann keine einzige besondre Tugend haben, nämlich als wahre. Denn ist die individuelle Sittlichkeit an irgend einer einzelnen Stelle eine abnorme, so kann sie wegen des organischen Zusammenhangs aller ihrer Elemente an keiner Stelle eine wahrhaft normale sein. Die Untugend sind alle wesentliche Bestimmtheiten der Persönlichkeit des Individuums, welche organische Einheit aller ihrer besondren Momente ist. Wo dieser in sich selbst Einen Persönlichkeit die materielle Natur in abnormer Weise zugeeignet ist, da kann sie ihr nicht zugleich auch in normaler Weise zugeeignet sein. Wo also eine Untugend ist, da muß, soweit überhaupt eine sittliche Entwicklung des Individuums statt findet, diese in allen einzelnen Punkten in irgend einem, wenn gleich noch so mannichfach abgestuften, Maße eine untugendhafte sein. Ueberdies kann ja jede einzelne Tugend nicht anders gegeben sein als mit allen übrigen zusammen (§. 667.), wo folglich eine einzige fehlt, — und dieß ist doch sofort der Fall, sobald auch nur eine (besondre) Untugend gesetzt ist, da müssen, genau genommen, auch alle übrigen fehlen; wo aber die Tugenden fehlen, da haben eben hiermit unmittelbar zugleich die entsprechenden Untugenden ihre Stellen eingenommen. Schon jede einzelne besondre Untugend macht also das Subject selbst untugendhaft.*)

*) Vgl. Schleiermacher, „Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffes", S. 373. (S. W., Abth. III, B. 2.), Reinhard, Syst. der Christl. Moral, I, S. 393 f., Kähler, Wissensch. Abriß der christl. Sittenlehre, I, S. 169 f.

Anm. Mit den obigen Satze besteht der andre sehr wohl zusammen, daß in dem Individuum unmöglich alle verschiedenen besondren Untugenden gleichzeitig sich bethätigen können, indem ja die Aeußerungsweisen derselben sich zum Theil ausschließen. S. Reinhard, a. a. O., I, S. 786.

§. 739. Ungeachtet so Tugend und Untugend nie zusammensein können in demselben Individum, so können doch allerdings in diesem neben einzelnen stark hervortretenden Untugenden entschiedene Annäherungen an einzelne Tugenden, d. h. einzelne relative (d. h. aber eben nicht wirkliche) Tugenden bestehen.*) Neben eigentlichen Lastern dagegen sind solche relative Tugenden nicht denkbar, da das Laster die ausdrückliche Bejahung der Sünde, wenn auch auf seiner ersten Stufe nur einer einzelnen besondren Sünde, involvirt. Wohl aber können überhaupt einzelne bloße Untugenden in dem Individuum mit Lastern zusammen sein, ja sogar mit wirklicher Lasterhaftigkeit nach §. 707. Denn wie es einzelne Laster geben kann in dem Individuum, ohne daß dieses selbst schon lasterhaft ist, eben so kann es auch in dem a potiori schon lasterhaft zu nennenden Subject noch einzelne bloße Untugenden geben.

Anm. 1. Namentlich können auch in dem Bekehrten einzelne besondere Tugenden in ihrer Entwicklung weit zurückbleiben hinter andern, und so in ihm neben wirklich werdenden Tugenden wirkliche Untugenden bestehen, doch so, daß diese letzteren in ihm in ihrem Princip bereits wesentlich gebrochen sind.

Anm. 2. Man sagt wohl, objectiv betrachtet gute Handlungen könnten auch bei der Untugend, ja sogar bei dem Laster selbst vorkommen. Dieß ist aber eine sehr mißverständliche Ausdrucksweise. Objectiv betrachtet gute Thaten, d. h. äußere Handlungen kann allerdings auch der Untugendhafte ausüben; allein solche Facta sind dem richtigen Begriff des Handelns zufolge (§. 198.) eben noch nicht wirklich Handlungen (Acta); denn die äußere Seite an einem Geschehen durch ein menschliches Einzelwesen ist für sich allein noch nicht die wirkliche Handlung selbst. Nimmt man aber zu diesen durch untugendhafte Subjecte vollzogene äußeren Factis die

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., II, S. 89—91.

ihnen entſprechende und mit zu ihnen hinzugehörige innere Seite hinzu: ſo liegt die Einheit dieſer beiden Seiten, welche erſt die wirkliche Handlung iſt, ohne weiteres als ein Sittlich abnormes vor Augen. Es iſt alſo vielmehr zu behaupten, daß objectiv gute Handlungen bei der Untugend unmöglich ſind. Juriſtiſch beurtheilt ſtellt ſich die Sache freilich anders; aber die juriſtiſche Betrachtung muß hier völlig fern bleiben. Und doch ſollte auch juriſtiſch in dem hier angenommenen Falle nicht von Handlungen die Rede ſein, ſondern einfach von Thaten, wie ja auch das Recht gar nichts nach guten Handlungen fragt, ſondern allein nach guten Thaten.

§. 740. Auch die untugendhafte Entwicklung hat ein immer vollſtändigeres Ineinander eingehen aller einzelnen beſondren Untugenden in dem Individuum zur Folge. Allein zum abſolut vollſtändigen Ineinanderſein derſelben kann es doch nie kommen, da in dem Untugendhaften, weil ſich die ſittliche Entwicklung bei ihrer Abnormität nie vollenden kann, ein ſchlechthin vollſtändiges Ineinander aufgehen einerſeits des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtthätigkeit und andrerſeits der Individualität und der univerſellen Humanität unter den gegenwärtigen Exiſtenzbedingungen niemals erreichbar iſt. Deshalb iſt auch in der Untugend (nämlich unter den dermaligen Bedingungen der Exiſtenz des menſchlichen Geſchöpfs) nie eine völlige Conſequenz möglich.*)

§. 741. Die Untugend iſt folglich immer eine bloß approximative Harmonie der beſonderen Untugenden und alſo auch des untugendhaften menſchlichen Individuums ſelbſt in und mit ſich ſelbſt. Die entſchiedene Annäherung wenigſtens an dieſe Harmonie findet in der Laſterhaftigkeit ſtatt, in welcher der Kampf gegen die ſittliche Abnormität aufgehört, und das Subject in demſelben Maaße, in welchem es laſterhaft iſt, ſich ſelbſt mit ihr identifizirt hat. Das vollendete Laſter, das eigentlich diaboliſche, würde allerdings in dem laſterhaften Individuum die vollendete Harmonie aller beſondren (menſchlichen) Laſter, und ſomit auch die vollendete

*) Vgl. Baumgarten-Cruſius, Lehrb. der chr. Sittenl., S. 227.

Harmonie des Individuums mit sich selbst sein; allein diese schlechthin vollendete teuflische Lasterhaftigkeit kann eben jetzt nicht vorkommen (§. 706.). Selbst bei ihr aber würde in dem Individuum immer noch die tiefste Disharmonie unaufgelöst zurückbleiben, sofern sie nämlich dasselbe in den ausgesprochensten Widerspruch mit seinem eignen Begriff oder Wesen als Mensch bringen würde. Die bloße Untugend hingegen, da sie wesentlich den Kampf gegen die sittliche Abnormität (die Sünde) involvirt, ist weit entfernt davon, eine solche Harmonie zu sein; es characterisirt sie vielmehr grade der innere Zwiespalt zwischen Gutem und Bösem in dem sittlichen Sein des untugendhaften Individuums. (§. 703.)

§. 742. Ihrer wesentlichen Untheilbarkeit ungeachtet ist doch die Untugend in jedem untugendhaften Individuum unter einer schlechthin eigenthümlichen Gestalt gesetzt, d. h. in einem schlechthin eigenthümlichen Mischungsverhältnisse der einzelnen besondren Untugenden. Immer hat eine einzelne besondre Untugend ein spezifisches Uebergewicht, und theilt allen übrigen, sie spezifisch abschattirend, durch ihre eigne besondre Farbe eine gemeinsame schlechthin eigenthümliche Färbung mit. Dieses Uebergewicht der dominirenden Untugend ist einerseits ursprünglich angelegt in der natürlichen Grundlage der Individualität, dem Naturell, d. h. es beruht auf einem untugendhaften Talente, — andrerseits aber kann es auch das eigne sittliche Product des untugendhaften Individuums sein, das Werk der untugendhaften Characterbildung. Die Characterbildung kann sogar die natürlich angelegte Herrschaft einer bestimmten besondren Untugend wenigstens relativ aufheben, und zwar auch schon im natürlich sündigen Zustande. Bei weiter vorgeschrittener sittlicher Entwickelung sind in dieser Beziehung immer beide eben genannte Causalitäten zugleich wirksam, entweder so, daß sie einander gegenseitig unterstützen, oder so, daß sie einander gegenseitig bekämpfen und beschränken.

§. 743. Dieses Uebergewicht einzelner besondrer Untugenden ist aber in dem untugendhaften Individuum zugleich eine wirkliche Störung des Gleichgewichts und mithin auch der Harmonie der besondren Momente seiner (untugendhaften) Sittlichkeit, da die Untugend die vollständige Harmonie derselben ausdrücklich ausschließt. Eine relative Einheit der individuellen (untugendhaften) Sittlichkeit besteht zwar auch in dem Untugendhaften

zuſammen, indem es auch in ihm ſein ſpezifiſches Maaß an der Individualität hat; allein da dieſe eine abnorm entwickelte iſt, ſo iſt auch jenes Maaß ein unrichtiges, und die innere Einheit, welche daſſelbe conſtituirt, ebenfalls eine unrichtige, d. h. eine nur relative.

§. 744. Bei der natürlichen ſittlichen Verderbniß ſind die Talente zugleich Anlagen zu Untugenden, die ſich auch in irgend einem Maaß bethätigen müſſen. Aber deshalb ſind ſie nicht etwa ſittliche Uebel. Denn der Mangel des Talents iſt in dem natürlich ſündigen Menſchen nicht minder auch eine Anlage zur Untugend. Nur iſt er eine Prädispoſition zum bloßen Tugendmangel, alſo zur negativen Untugend, während die Talente Prädispoſitionen zu falſchen Tugenden, alſo zu poſitiven Untugenden ſind: welches beides ethiſch beurtheilt ſich völlig gleich ſteht.

§. 745. Da das Talent auch zur Untugend in einer weſentlichen Beziehung ſteht, ſo gibt es auch eine Virtuoſität der Untugend. Doch nur als Virtuoſität des wirklichen Laſters. Denn die bloße Untugend, indem ſie weſentlich den Kampf des ſittlichen Subjects gegen ſie involvirt, ſchließt durch ihren Begriff ſelbſt die Möglichkeit der Virtuoſität in ihr aus.

§. 746. Da die Vollendung der ſittlichen Entwickelung des Individuums überhaupt durch die Normalität derſelben bedingt iſt, ſo kann es bei der Untugend im Individuum zu keiner vollſtändigen Entwickelung ſeiner Talente kommen. Es kann bei ihr weder die vollſtändige Geſammtheit ſeiner Talente ſich entfalten, noch irgend ein einzelnes zu der vollſtändigen Höhe, die zu erreichen es an ſich fähig wäre.

§. 747. Da nun ſo bei der Untugend die vollſtändige Entwickelung der Talente der Einzelnen nicht erreichbar iſt, ſo iſt bei ihr auch keine vollendete Harmonie des Zuſammenwirkens dieſer letzteren in ihrem Sich gegenſeitig ergänzen, und mithin auch keine Vollendung der ſittlichen Gemeinſchaft möglich.

§. 748. Dem Bisherigen zufolge iſt die untugendhafte Entwickelung des natürlich ſündigen menſchlichen Individuums eine wirkliche poſitive Verkehrung deſſelben, — nicht etwa bloß ein Zurückbleiben deſſelben hinter dem ihm für ſeine (ſittliche) Entwickelung geſteckten Ziele, ſondern zugleich eine poſitiv abnorme (ſittliche) Entwickelung, und zwar des ganzen Individuums,

seiner Persönlichkeit selbst und seiner Natur, also seiner ganzen Person, nicht bloß einzelner Elemente oder einzelner Seiten derselben. Das Ergebniß der untugendhaften Entwickelung ist die Entstehung eines sittlich abnormen Menschen, einer sittlich abnormen vollständigen Person (Natur und Persönlichkeit), eines Menschen der Sünde, eines „alten Menschen". Die Aufhebung der Untugend in dem Individuum kann daher schlechterdings nicht als bloße Besserung gedacht werden, sondern nur als eine totale einerseits Umkehr und andrerseits Umarbeitung und Umwandlung desselben, nur als die Aufhebung der gesammten bisherigen Entwickelungsreihe seines sittlichen Seins und die Anknüpfung einer völlig neuen — nur als die Ertödtung des alten Menschen der Sünde und die Erzeugung eines neuen sittlich normalen in dem Individuum, mit Einem Worte nur als eigentliche Bekehrung und Wiedergeburt.

Zweiter Abſchnitt.

Die Tugend des neuen Menſchen.

§. 749. Die Bekehrung und Wiedergeburt des natürlich ſündigen menſchlichen Individuums, ohne welche die Aufhebung der Untugend und die Herſtellung der Tugend in ihm, alſo überhaupt ſeine ſittliche (d. h. beſtimmt religiös-ſittliche) Normaliſirung unmöglich iſt, (§. 748.) iſt (nach Theil I, Abtheil. 2,) nicht anders als möglich denkbar, als kraft der durch den zweiten Adam oder den Erlöſer erwirkten (objectiven) Erlöſung, — nämlich vermöge der ſubjectiven Aneignung dieſer vonſeiten des ſündigen Individuums, durch welche ſie ihm zum wirklichen (ſubjectiven) Heil wird. Der vermöge ſolcher ſubjectiver Aneignung der objectiv gegebenen Erlöſung des Heils wirklich individuell (perſönlich) Theilhaftige, und er allein, iſt in concreto der Tugendhafte.

§. 750. Dieſe Aneignung kann ihrem Begriff ſelbſt zufolge nur vermöge eines ſittlichen Proceſſes in dem natürlich ſündigen Individuum geſchehen. Hierin liegt dann ſchon unmittelbar, daß ſie ſich nur über eine Vielheit von Vermittelungsmomenten hinweg, alſo nur allmälig vollziehn kann. Hiernach gibt es aber ſelbſt kraft der bereits vorhandenen Erlöſung und innerhalb des Bereichs ihrer geſchichtlichen Wirkſamkeit bis zur Vollendung des Heils im Individuum hin keine wirklich, d. i. abſolut normale individuelle ſittliche Entwickelung und individuelle Sittlichkeit, ſondern nur eine ſich (kraft der göttlichen Erlöſungsgnade) normaliſirende und ſomit relativ normale. Auch innerhalb der Erlöſung giebt es folglich vor dem ſchlechthin vollendeten Heil des erlöſten Subjects überall nur eine relative Tugend. Sofern jedoch jenes Sich normaliſiren der individuellen Sittlichkeit als ein, wenigſtens ausgeſprochen annäherungsweiſe,

stätiges gedacht wird, — wie die Natur der Sache dieß gestattet, — ist diese bloß relative Tugend, als eine ihre bloße Relativität stätig mehr und mehr überwindende und von sich abthuende, nichts destoweniger (ihrer Relativität ungeachtet) keine Untugend, sondern wirkliche Tugend.

§. 751. Wiewohl aber die subjective Aneignung der objectiven Erlösung vonseiten des natürlich sündigen Menschen wesentlich sittlich, d. h. durch das eigne Handeln dieses letzteren vermittelt ist, so ist sie doch schlechterdings nicht als die eigne That desselben für sich allein denkbar. Sie kann nämlich der Natur der Sache nach offenbar nur vermöge eines Acts voller und unbedingter Selbstbestimmung des sündigen Menschen (nur vermöge eines schlechthin aufrichtigen und ernstlichen Sich bekehren wollens desselben) erfolgen, ein solcher aber ist für ihn (als sündigen) aus sich selbst allein, weil durch die Sünde eben seine Persönlichkeit selbst wesentlich alterirt ist (§. 477.), eine reine Unmöglichkeit. So lange er der sündige ist, ist auch sein Selbstbewußtsein irgendwie getrübt und seine Selbstthätigkeit irgendwie gelähmt, mithin die Macht der Selbstbestimmung in ihm nur relative vorhanden, — folglich kann er, eben so wenig als er sich mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie von der Sünde abkehren kann, eben so wenig auch mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie, d. h. wahrhaft die ihm sich darbietende Erlösung ergreifen und sich zueignen. Um dieß zu können müßte er wirklich vollkräftig wollen können, dazu aber müßte er bereits thatsächlich von der Sünde frei, also des Heils der Erlösung gar nicht bedürftig sein, was wider die ausdrückliche Voraussetzung ist. Es ist daher die Möglichkeit eines von dem sündigen Individuum für sich allein auf die Aneignung der objectiven Erlösung wirksame oder erfolgreich gerichteten Handelns, ja auch nur des Ausgehens eines unbedingt auf dieses Ziel gerichteten Handelns von ihm selbst schlechterdings nicht abzusehn. Ist eine wirkliche subjective Aneignung der (objectiven) Erlösung vonseiten des natürlich sündigen Menschen möglich, so ist sie es nur vermöge einer Wirkung Gottes in ihm, nur vermöge eines von Gott in ihm gewirkten, und zwar beides primitiv oder seiner Entstehung nach

cauſirten und in ſeinem Verlauf wirkſam bethätigten, ſittlichen Proceſſes. Wie es denn auch ſchon unmittelbar in dem Begriff der Wiedergeburt liegt, daß ſie nicht letztlich die eigne That des menſchlichen Einzelweſens ſein kann, indem es widerſprechend iſt, daß Einer ſich ſelbſt zeuge und gebähre.

Anm. Man ſagt wohl, der Menſch dürfe ſich nur aufrichtig von der Sünde abkehren wollen, ſo ſei er auch ſofort des Heils theilhaftig und bei Gott in Gnaden. Dieß mag in abstracto immerhin zugegeben werden. Aber darin eben liegt die Schwierigkeit, daß der Menſch als noch ſündiger es pſychologiſch nicht vermag, unbedingt aufrichtig ſich von der Sünde abkehren zu wollen.

§. 752. Kraft einer ſolchen Wirkung Gottes aber iſt die Aneignung der Erlöſung vonſeiten des ſündigen Menſchen und ſein Eintritt in den Zuſtand des Heils allerdings denkbar. Im Allgemeinen beruht nämlich ihre Möglichkeit auf dem Umſtande, daß in der durch die ſündige Entwickelung bewirkten Vergeiſtigung des Individuums, wegen der Abnormität jener, nicht ſchlechthin wirklicher, ſondern nur approximativer Geiſt, nur ein geiſtartiges Sein zuſtande gekommen iſt, alſo ein, als weſentlich noch materielles, wieder in ſich ſelbſt auflösbares Product. Denn dieſes geiſtartige Sein iſt allerdings Einheit des Ideellen und des Realen; aber, weil in ihr das Ideelle kein Ideelles iſt, eine nicht ſchlechthin vollzogene Einheit beider. Die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes auf das ſündige Individuum aber iſt letztlich in dem weſentlichen Verhältniß Gottes zur menſchlichen Kreatur begründet, das durch die ſündige Entwickelung, weil ſie nur eine relativ abnorme iſt, nur relativ aufgehoben iſt, — auf beſtimmte Weiſe aber vermittelt durch die Einverleibung des gottmenſchlichen Erlöſers in die Menſchheit, vermöge welcher dieſer und in ihm und mittelſt ſeiner Gott in ihr eine organiſch wirkſame Potenz geworden iſt.

§. 753. Da die die Theilhaftigwerdung des natürlich ſündigen Individuums an dem Heil der Erlöſung wirkende Wirkſamkeit Gottes eine durch den Erlöſer in ſeinem organiſchen Verhältniß zur Menſchheit vermittelte, alle Wirkſamkeit des Erlöſers aber wieder beſtimmt durch ſeinen (geiſtigen) Naturorganismus, d. h. ſeinen heiligen Geiſt oder durch den „heiligen Geiſt“ κατ' ἐξοχήν,

(s. §. 558.) vermittelt ist: so ist die Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Individuums und mit dieser seine Entsündigung oder religiös-sittliche Normalisirung näher zu denken als eine Wirkung Gottes *durch den „heiligen Geist"* (des Erlösers), — und da sie von Gott selbst ausgeht, und nicht etwa erst durch das sündige Individuum in ihm hervorgerufen wird, mithin eine auffeiten des Menschen schlechthin unverdiente ist, als eine Wirkung der göttlichen Gnade oder eine *Gnadenwirkung*. Diese Gnadenwirkungen sind nicht als isolirt von der speciellen Leitung auch des äußeren Lebens des menschlichen Individuums durch die göttliche Weltregierung zu denken, sie sind vielmehr in die gesammte spezielle göttliche Gnadenführung oder die göttliche Erziehung *) des Einzelnen zum Heil innig mit hineinverflochten, und machen integrirende Bestandtheile derselben aus. Sie werden bestimmt eben durch die göttliche Anordnung und Leitung der äußeren Lebensverhältnisse des Menschen vermittelt, wodurch sie dann grade ihre volle Wirksamkeit erhalten, und die göttliche Gnadenführung bildet ihre allgemeine Unterlage und das sie unter sich zusammenhaltende Band.

Anm. 1. Die dogmatische Beziehung der göttlichen Gnadenwirkungen als eines influxus Dei *physicus* ist sehr treffend. Sie sind dieß sofern einerseits die wirkende Causalität in ihnen die göttliche *Natur*, näher die (geistige) Natur des Erlösers, der „heilige Geist", und andrerseits ihr *unmittelbares* Object im Menschen seine *Natur* ist, sein Organismus oder beseelter Leib, sei es nun der materielle oder der geistige.

Anm. 2. Ueber die göttliche Gnadenführung vgl. *Reinhard*, Syst. d. chr. Moral, IV, S. 204—229. Zu ihr gehören insbesondre auch die göttlichen *Prüfungen*. Nach unserm Begriff von der Allwissenheit Gottes und ihrem Verhältniß zu der menschlichen Selbstbestimmung (s. §. 42, Anm., Bd. I, S. 117 ff.,) haben wir sie unbedenklich als Erprobungen im eigentlichen Sinne zu betrachten, d. h. als ein wirkliches den Menschen auf die Probestellen durch solche Situationen, in denen seine Selbstbestimmung nur vermöge eines vorzugsweise

*) Tit. 2, 11. 12. Hebr. 12, 4—11.

intensiven Sich in sich selbst zusammen nehmens sich richtig entscheiden kann. Diese Prüfungen sind eben deshalb für den Menschen unvermeidlich zugleich Versuchungen. Gleichwohl versucht Gott niemanden (Jac. 1, 13), d. h. die Absicht Gottes bei seinen Prüfungen geht nie dahin, den, welchen er prüft, dadurch zur Sünde zu veranlassen. Allerdings aber, da es der Natur der Sache nach kein andres Prüfungsmittel gibt als die Versuchung, läßt Gott den Menschen in Versuchung kommen. Er läßt es zu, daß der Mensch von Andern (es seien nun Menschen als Dämonen, s. §. 519,) versucht werde, jedoch so, daß er zugleich diese Versuchung innerhalb der seinem Vermögen verhältnißmäßigen Schranken hält (1. Cor. 10, 13), — und führt ihn eben hiermit selbst in Versuchung (Matth. 6, 13). Vgl. überhaupt Harleß, Christl. Ethik, S. 94 — 101, und Hirscher, Christl. Moral, II, S. 382 f., vgl. I, S. 445 f.

§. 754. Da die subjective Aneignung der Erlösung und mit ihr die Entsündigung oder die Herstellung*) der Normalität des natürlich sündigen Menschen nur von einer Wirksamkeit Gottes auf diesen ausgehen kann: so ist sie, ungeachtet sie wesentlich ein sittlicher Proceß ist, doch nur als ein innerhalb des directen Verhältnisses des Menschen zu Gott, also nur als ausdrücklich und vorwiegend unter dem religiösen Character (unter der religiösen Potenz) gesetzter sittlicher Proceß denkbar, nur als ein wesentlich ausdrücklich und vorwiegend religiös bestimmter Hergang, nicht als ein lediglich sittlicher oder doch ausdrücklich und vorwiegend nur sittlich bestimmter Proceß.

§. 755. Allein ungeachtet der die Aneignung der Erlösung vonseiten des natürlich sündigen Menschen bewirkende Proceß einerseits schlechterdings als ein causaliter von Gott ausgehender und von ihm durch seine schöpferisch wirkende Gnade oder durch den „heiligen Geist" gewirkter zu denken ist: so muß doch nichts

*) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit Ein für allemal, daß ich in diesem Buche durchweg das einfache „Herstellen" (und „Herstellung") nie in der Bedeutung von Wiederherstellen gebrauche, sondern immer nur in dem Sinne von: etwas, das als Aufgabe gestellt ist, zuwege bringen.

desto weniger dem Begriff der Sache zufolge andrerseits eben so unbedingt festgehalten werden (s. oben §. 750.), daß der sündige Mensch schlechthin nur vermöge eines wirklich sittlichen Processes, also nur vermöge seiner eignen sittlichen That die Erlösung zu eigen erlangen und ihres Heils theilhaft werden kann. Die subjective Aneignung der Erlösung und die Entsündigung bewirkende Gnadenwirksamkeit Gottes muß also gedacht werden als eine Wirksamkeit Gottes in dem natürlich sündigen menschlichen Individuum selbst, d. i. namentlich in seiner Persönlichkeit und vermittelst ihrer Functionen, — und der causaliter auf Gott zurückzuführende Proceß der subjectiven Aneignung der Erlösung oder der Erlangung des Heils und der Entsündigung als ein wirklich sittlicher Hergang, als eine wirkliche sittliche Entwickelung in dem natürlich sündigen Individuum, deren erster Impuls und bleibendes Princip jedoch nicht in diesem selbst liegt, sondern in Gott, also als eine solche Wirkung Gottes auf das sündige Individuum und in demselben, die wesentlich zugleich ein eigner Act (ein eignes Handeln) desselben ist. Widrigenfalls würde nämlich in der Aneignung der Erlösung die Continuität der Lebensentwickelung des Individuums abgerissen, und die Identität des sündigen Individuums und des entsündigten aufgehoben, also nicht sowohl die Sündigkeit des Individuums als vielmehr dieses selbst (sein Sein) vernichtet, was nichts andres sein würde als die Negation der Entsündigung selbst*). Diese ist vielmehr zu denken als eine mittelst der sittlichen Functionen des sündigen Individuums selbst kraft der Gnadenwirkung Gottes erfolgende Aufhebung der Reihe seiner bisherigen sittlichen Entwickelung und Anknüpfung einer völlig neuen Reihe derselben in entgegengesetzter Richtung. Der die Entsündigung durch Aneignung der Erlösung wirkende Gnadenact Gottes ist deshalb nothwendig als ein für und durch das sündige Individuum vermittelter zu denken; und darin liegt dann auch schon mit, daß er sich nur allmälig vollziehen kann.

§. 756. Der allgemeine Begriff des Vermitteltseins der göttlichen Gnadenwirkungen für das sündige Individuum ist die

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II, S. 478.

Empfänglichkeit desselben für sie. Diese Empfänglichkeit kann aber selbst wieder nur als eine in ihm von Gott gewirkte gedacht werden; denn als Resultat des abnormen sittlichen Processes an und für sich, der eine nur immer tiefere sittliche Depravation ist, ist sie nicht begreiflich. Sein Resultat ist wohl das Bedürfniß der göttlichen Gnadenwirkung, aber nicht die Empfänglichkeit für sie. Selbst das Gefühl des Bedürfnisses ist Empfänglichkeit erst dann, wenn es mit dem Vermögen verbunden ist, die dargebotene göttliche Hülfe zu ergreifen, ja auch nur eine solche Hülfe wirklich, d. h. unbedingt ernstlich zu suchen.

§. 757. Diese Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirkung kann aber auch wieder nur als eine auf sittlichem Wege in dem sündigen Individuum durch Gott gewirkte gedacht werden, — also als in ihm mittelst eines sittlichen Hergangs zustande gekommene, der sein Princip und seinen Impuls nicht in dem sündigen Individuum selbst hat, sondern allein in der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem natürlich sündigen Menschen ist demnach zu denken als selbst Wirkung der göttlichen Gnade, d. h. als Wirkung der vorbereitenden Gnade, — diese Wirksamkeit der vorbereitenden Gnade in ihm aber als eine ausdrücklich für ihn vermittelte.

§. 758. Demzufolge muß der Ausgangspunkt des Heils oder der subjectiven Aneignung der objectiven Erlösung gedacht werden als ein solcher Moment, in welchem die göttliche Gnade das für sie noch unempfängliche menschliche Individuum in der Weise berührt, daß in ihm durch diese Berührung, ohne daß bei ihm schon irgend eine wirkliche Empfänglichkeit für die göttliche Gnade vorausgesetzt werden darf, eben diese Empfänglichkeit hervorgerufen werden kann. Eine solche Berührung ist aber nur in dem Falle möglich, wenn die göttliche Gnade dergestalt auf das natürlich sündige Individuum wirkt, daß sie, um aufgenommen zu werden, nichts weiter voraussetzt als die allgemeine, weil rein natürliche, psychologische Erregbarkeit.

Anm. In dieser bloß psychologischen Empfänglichkeit ist eine Selbstbestimmung des Menschen noch gar nicht mitgesetzt, und eben hierdurch unterscheidet sie sich wesentlich von

der eigentlich sittlichen Empfänglichkeit. Jene rein für sich allein ist das, was die Concordienformel die capacitas mere passiva des natürlichen Menschen sich bekehren zu lassen, nennt.

§. 759. Dieser Fall nun findet dann statt, wenn die göttliche Gnade von außenher, und lediglich von außenher auf das natürlich sündige Individuum, und zwar näher unmittelbar auf sein Selbstbewußtsein — durch welches ja überhaupt nothwendig überhaupt alle vonaußenherkommenden Einwirkungen auf die Persönlichkeit vermittelt werden, (§. 176.) — einwirkt, folglich unmittelbar gar nicht als göttliche Gnade, d. i. als Einwirkung des „heiligen Geistes", sondern als von außenher in das Selbstbewußtsein fallende (als äußerlich wahrnehmbare) Thatsache oder Erscheinung, d. h. als göttliche Offenbarung. Wobei es im Wesentlichen völlig gleich gilt, ob eine solche äußere Offenbarung unmittelbar oder mittelbar an den Menschen gelangt, d. h. ob durch einen wirklich neuen geschichtlichen Offenbarungshergang oder durch die anschauliche Vorführung einer bereits vergangenen Offenbarungsgeschichte vor sein Selbstbewußtsein durch lebendige Mittheilung der Kunde von ihr, also näher durch die Verkündigung des geoffenbarten Wortes Gottes (§. 242.) und namentlich des Evangeliums von dem Erlöser, — sei es nun durch menschliches Wort oder durch göttliche individuelle Führung, welche in Wahrheit der Natur der Sache nach immer beide zusammenwirken. Möglich ist nämlich auch jener zuerst gedachte Fall auch nach dem schon erfolgten Abschluß der göttlichen Offenbarung durch die wirklich vollbrachte Erlösung und ungeachtet der absoluten Vollendung der göttlichen Offenbarung in dem Erlöser allerdings noch immer, sofern ja die Entwickelung des Verständnisses dieser Offenbarung Gottes in dem Erlöser auffeiten der sündigen Menschheit keineswegs auch schon zugleich mit ihr selbst abgeschlossen ist, vielmehr dem Begriff der Sache selbst zufolge bis zur vollständigen Vollendung einerseits der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers und andrerseits der Entwickelung der menschlichen Erkenntniß ununterbrochen fortgeht. Eine solche äußere und lediglich äußere Offenbarung Gottes an den Menschen setzt in diesem zu ihrer Aufnahme nichts weiter voraus als irgend ein Maaß von Lebendigkeit des Selbstbewußtseins oder der erkennenden Function.

§. 760. Der Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen in dem sündigen Menschen muß demnach schlechterdings als eine äußere Offenbarung Gottes für ihn gedacht werden. Diese, als eine rein äußere gefaßt, hat, indem sie dem Selbstbewußtsein Gott auf eine neue eigenthümlich nahe und anschauliche Weise zur Wahrnehmung bringt, zu ihrer unmittelbaren, aber rein natürlichen (rein psychologisch nothwendigen) Wirkung eine spezifisch kräftige Erregung des durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirten Gottesbewußtseins. Als eine solche bloß von außenher kommende religiöse Anregung seines Selbstbewußtseins hat diese göttliche Aufweckung des Gottesbewußtseins in ihm durchaus nichts zwingendes für den Menschen. Es steht in der Macht dieses letzteren, sich mit seiner Selbstbestimmung entweder affirmativ oder negativ gegen sie zu verhalten, entweder sich ihr hinzugeben oder sich gegen sie zu verschließen. Gibt er sich nun ihr hin, so ist die, immer noch rein natürliche Folge davon eine spezifische Aufhellung und Reinigung, eben damit aber unmittelbar zugleich auch Verstärkung seines durch die Sünde verdunkelten Gottesbewußtseins, beides, zunächst wie es religiöses Gefühl, dann aber auch wie es religiöser Sinn oder resp. Verstand ist, — die Entstehung der Gottesfurcht im weiteren Sinne des Worts in ihm.

§. 761. Das so wieder sich bestimmt und mit wenigstens relativer Klarheit als Gottesbewußtsein vollziehende und also sich Gott zuwendende Selbstbewußtsein wirkt wiederum ebenso rein natürlich unmittelbar auf die durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirte Gottesthätigkeit, und ruft eine spezifisch kräftige Erregung derselben hervor, eine bestimmte Sollicitation derselben, sich auf die Aufhebung der bisherigen sündigen Entwickelung und ihres Ergebnisses zu richten. Auch diese weitere Fortwirkung der (vonseiten des Selbstbewußtseins affirmativ aufgenommenen) göttlichen Anregung führt aber durchaus keinen Zwang für den Menschen mit sich. Ob er sich gegen die von der Gottesfurcht in ihm unvermeidlich ausgehende Erweckung seiner Gottesthätigkeit mit seiner Selbstbestimmung affirmativ verhalten will oder negativ, ob er ihr Raum geben oder sie zurückdrängen will, das steht bei ihm. Verstattet er ihr aber Raum, so ist die ebenfalls rein natürliche Folge davon die spezifische Verstärkung der durch die Sünde erlahmten Got-

testhätigkeit in ihm und hiermit das wirkliche Wirksamwerden eben jener Reaction gegen seine bisherige sündige Entwickelung. Diese Reaction ist eine Gegenwirkung der Gottesthätigkeit beides, zunächst wie sie religiöser Trieb, d. i. Gewissen, dann aber auch wie sie religiöse Kraft, d. i. göttliche Mitthätigkeit ist. Sie ist also allerdings zunächst Gewissensschmerz, dann aber ebenso wesentlich auch Vorsatz und Versuch der Besserung (vermöge der wiederbelebten göttlichen Mitthätigkeit). Eben als die Einheit dieser beiden ist sie die Reue*), die so die natürliche Wirkung der wiederbelebten Gottesfurcht ist, sofern der Mensch ihre Wirksamkeit auf seine Selbstthätigkeit nicht unterdrückt.

§. 762. Die bisher beschriebene göttliche Anfassung des sündigen Menschen durch die von aussenher an ihn herangebrachte göttliche Offenbarung ist die Berufung desselben, deren unmittelbare Wirkung, sofern sie eine erfolgreiche ist, aufseiten des Menschen Gottesfurcht (im engeren Sinne) und Reue sind. Eben als eine bloß von außenher kommende Erregung seiner Persönlichkeit von Gott hat die Berufung für den Berufenwerdenden in keiner Weise etwas zwingendes, sondern es steht in seiner Macht, sich gegen sie entweder affirmativ oder negativ zu verhalten, sie entweder anzunehmen oder abzulehnen. Welches von beiden auch statthaben mag, das Zustandekommen der Gottesfurcht und mittelst dieser dann auch der Reue in ihm oder ihr Nichtzustandekommen, es ist seine eigene That, das Werk seiner Selbstbestimmung. Kommen aber so durch seine eigne Selbstbestimmung Gottesfurcht und Reue wirklich in ihm zustande, so war dieß augenscheinlich eben nur vermöge der ihn berufenden göttlichen Gnade möglich; und jene haben mithin wesentlich ihre letzte Causalität in dieser, wenn gleich sie nicht durch sie für sich allein causirt sind.

§. 763. Diese Berufung, wenn sie angenommen wird und mithin erfolgreich ist (wirksam ist sie ihrem Begriff zufolge immer,), ist der reale Anfangspunkt der wirklichen Aneignung der Erlösung vonseiten des sündigen Menschen und also des Heils dieses letzteren.

*) 2 Cor. 7, 8—11. Vergl. auch J. Müller, die chr. Lehre v. d. Sünde, I, S. 243—246. (2. A.), der sehr richtig urgirt, daß das bloße Schuldgefühl und das böse Gewissen nicht schon die Reue ist, indem diese „nicht eine bloße Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern zugleich ein Wollen" ist.

§. 764. Mit der Annahme der Berufung in Gottesfurcht und Reue iſt in dem ſündigen Menſchen ſelbſt für die göttliche Gnade im engeren Sinne, d. h. für ſie als eine innerlich wirkſame, ein beſtimmter wirklich empfänglicher Punkt gegeben, an den alſo ihre innerliche Wirkſamkeit anknüpfen kann, und zwar ein doppelter, der eine auffeiten des Selbſtbewußtſeins (die Gottesfurcht), der andere auffeiten der Selbſtthätigkeit (die Reue). So iſt in ihm wirklich die Möglichkeit einer göttlichen Gnadenwirkſamkeit im eigentlichen Sinne auf ihn vorhanden, d. h. die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes oder näher des Erlöſers durch ſeinen heiligen Geiſt auf die Funktionen des Naturorganismus (des beſeelten Leibes) des ſündigen Menſchen, aus denen die Beſtimmtheit ſeines perſönlichen Lebens oder ſeiner Perſönlichkeit reſultirt.

§. 765. Eine ſolche eigentliche (d. h. innerliche) Gnadenwirkung Gottes auf den ſündigen Menſchen iſt aber auch die unumgängliche Bedingung der Erhaltung und vollends des Wachsthums der durch die göttliche Berufung in ihm hervorgerufenen Empfänglichkeit für ſie. Nämlich ſich ſelbſt überlaſſen muß dieſe letztere allmälig wieder erlöſchen. Die Gottesfurcht kann ſich in dem Selbſtbewußtſein des natürlichen ſündigen Menſchen, wie ſie durch einen außerordentlichen Reiz von außenher in ihm angeregt iſt, nicht bleibend erhalten; denn die Stärke des erregenden äußeren Reizes läßt nothwendig in demſelben Maaße nach, in welchem er ſeine Neuheit und Ungewohntheit, d. i. eben ſeine Eigenſchaft, außerordentlicher Reiz zu ſein, einbüßt, — das Selbſtbewußtſein des ſündigen Individuums aber kann ſich für ſich allein nicht wieder zu kräftiger Gottesfurcht vollziehn, weil es ja in ſich organiſch alterirt und erkrankt iſt. Und völlig der gleiche Fall findet auch in Anſehung der Reue ſtatt, deren Energie ja durch die Lebendigkeit der Gottesfurcht bedingt iſt. Alſo ſchon um die durch die Berufung erwirkte Empfänglichkeit für die die Erlöſung aneignende oder das Heil mittheilende göttliche Gnadenwirkung zu bewahren, bedarf es ſchlechterdings einer inneren Gnadeneinwirkung Gottes (durch den „heiligen Geiſt") auf den in der Berufung von außenher göttlich angefaßten Menſchen. Dieſe erſte innere göttliche Gnadenwirkung, die aus dem eben angegebenen Grunde die unmittelbare Folge der Annahme der Berufung iſt, iſt die Er-

weckung. Sie ist eine unmittelbare (übernatürliche) Belebung und Steigerung der Functionen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit des sündigen Menschen unter ihrer ausdrücklichen Bestimmtheit als Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit durch den „heiligen Geist" über den auf dem dermaligen natürlichen Standpunkt der religiös-sittlichen Entwickelung des betreffenden Individuums durch die eigne Selbstbestimmung dieses für sich allein (lediglich als solche) erreichbaren Höhepunkt der Kräftigkeit hinaus. Sie ist sonach eine (übernatürliche) Wirkung Gottes in dem Menschen, aber eine solche, die doch insofern bestimmt für diesen vermittelt, ja sein eignes Werk ist, als sie ja eben die Bestimmtheit in ihm realiter setzt, welche seine eigne sittliche Selbstbestimmung ausdrücklich erstrebt, nur in ohnmächtiger und deshalb erfolgloser Weise.

766. Sofern diese erweckende Gnadenwirkung auf das Selbstbewußtsein des Menschen, nämlich als Gottesbewußtsein, gerichtet ist, ist sie die Erleuchtung, — sofern sie auf seine Selbstthätigkeit, nämlich als Gottesthätigkeit, gerichtet ist, ist sie die Zerknirschung (contritio), welche beide also wesentlich zusammen gehören.

§. 767. Etwas Zwingendes hat auch die Erweckung nicht, da sie ja eben nur die erhaltende und ebendamit zugleich steigernde Erregung der Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirksamkeit Gottes ist, die Empfänglichkeit aber ihrem Begriff zufolge in der bloßen realen Möglichkeit der Annahme von etwas besteht, und die Nöthigung zu dieser Annahme ausdrücklich ausschließt.

§. 768. Mit der Erweckung ist der Proceß der Entsündigung oder der religiös-sittlichen Normalisirung des sündigen Menschen, der Proceß seiner Umkehr in ein Gott positiv zugewendetes Verhältniß und in die sittliche Normalität, kurz der Bekehrungsproceß desselben in den Gang gebracht; aber seine Bekehrung selbst ist mit ihr noch nicht wirklich zustande gekommen oder auch nur entschieden. Ihr Zustandekommen ist jetzt noch erst bedingt auf der einen Seite durch das Eingehen des erweckten Individuums mit seiner Selbstbestimmung auf die erweckende Gnadenwirkung, durch sein Sich von der göttlichen Gnade erwecken lassen. Denn nur hierdurch kann das Werk Gottes in ihm ein durch es selbst vermitteltes, also zugleich sein eignes Werk werden, wie es

die unüberhebliche Forderung iſt. Ein ſolches eignes, d. h. ſelbſtbewußt-ſelbſtthätiges Eingehen des ſündigen Menſchen auf die nunmehr in ihm factiſch wirkſam gewordene göttliche Gnadenwirkſamkeit iſt nämlich jetzt, grade vermöge dieſer ſelbſt, wenigſtens annäherungsweiſe möglich, indem ſie ja eben weſentlich eine, — wenn gleich nur übernatürlich zuſtande kommende, und alſo auch an ſich nur momentane, — annäherungsweiſe Herſtellung der Integrität der Perſönlichkeit, d. h. eben zugleich der wirklichen Macht der Selbſtbeſtimmung in ihm iſt. Auf der andern Seite*) aber kann es zu einer zur wirklichen Bekehrung ausſchlagenden Entſcheidung des Bekehrungsproceſſes nicht anders kommen als durch Gott ſelbſt, näher durch eine ſpezifiſche Steigerung ſeiner erweckenden (inneren) Gnadenwirkſamkeit. Die Möglichkeit der wirklichen Bekehrung iſt nämlich offenbar bedingt durch das Zuſtandekommen wenigſtens Eines Moments wirklich vollkräftigen Gottesbewußtſeins, und mithin zugleich eines wirklich vollen perſönlichen Selbſtbewußtſeins, und einer wirklich vollkräftigen Gottesthätigkeit, und mit ihr zugleich einer wirklich vollen perſönlichen Selbſtthätigkeit in dem Erweckten, — ja die wirkliche Bekehrung iſt eben ſelbſt weſentlich nichts andres als das Zuſtandegekommenſein dieſer beiden und zwar, was ſchon unmittelbar in ihrem Begriff ſelbſt mitliegt, in ihrer vollen Einheit, — in der Art, daß ſie fortan das geſammte religiös-ſittliche Leben des Individuums und ſeine geſammte religiös-ſittliche Entwicklung als das ſie beſtimmende Princip beherrſchen. Bei der infolge der Sünde eingetretenen abnorm hohen und vermöge dieſes ihres Ueberſchwellens die Perſönlichkeit alterirenden Gewalt der materiellen oder ſinnlichen Functionen kann es aber in dem Menſchen kraft der Entwickelung ſeines eigenen Lebensproceſſes für ſich allein zu einer ſolchen Vollkräftigkeit einerſeits des Selbſtbewußtſeins und mit ihm des Gottesbewußtſeins und andrerſeits der Selbſtthätigkeit und mit ihr der Gottesthätigkeit, auch bloß momentan, ſchlechterdings nicht kommen. Die Möglichkeit einer ſolchen Vollkräftigkeit beider iſt ſchlechterdings bedingt durch die vorhergängige, wenn auch nur momentane, Depreſſion der Wirk-

*) Die Schwierigkeit, um die es ſich im Folgenden handelt, fühlt gar wohl Romang, Syſt. der nat. Religionslehre, S. 476. Anm.

samkeit der materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Functionen im Menschen bis zur normalen Höhe ihrer Gewalt.*) Eine solche Depression aber kann wieder nicht anders als möglich gedacht werden denn als durch eine göttliche Wirkung, also vermöge einer specifischen Steigerung der göttlichen Gnadenwirksamkeit zustande kommend. Vermöge einer solchen die Gewalt der sinnlichen Functionen im Menschen momentan bis auf den normalen Grad herabdrückende Gnadenwirksamkeit kann dann allerdings der Erweckte sich wirklich bekehren, und ihr Eintritt, der aber aufseiten desselben dadurch bedingt ist, daß er der göttlichen Gnadenwirkung Raum gibt, ist unmittelbar selbst seine Bekehrung.

Anm. Dieses Wesen der Bekehrung, wie es auf der eben bezeichneten spezifischen göttlichen Gnadenwirkung beruht, ist es, was in der christlichen Taufe auf mysteriöse Weise dargestellt wird. (Vgl. Röm. 6, 3. ff.) S. darüber unten §. 783.

§. 769. Mit dem wirklichen Eintritt der Bekehrung schlägt die vorbereitende Gnade (gratia praecurrens s. praeveniens) in die wirkende (gratia operans s. convertens) um. Die bereits in der Berufung und noch entschiedner in der Erweckung anhebende göttliche Gnadenwahl ist nun an dem Individuum zum wirklichen Vollzug gekommen. (S. oben §. 529.). Dieses, indem es auch seinerseits seine Berufung und Erwählung festgemacht hat**), ist nun das wirklich erwählte, und diese seine wirkliche Erwählung kann auch nicht wieder rückgängig werden. (S. unten §. 798.)

§. 770. Auch in der Bekehrung wirkt die göttliche Gnade nicht zwingend, vielmehr kommt ja die Bekehrung wesentlich eben dadurch zustande, daß der erweckte Sünder kraft seiner Selbstbestimmung die erweckende Gnadenwirkung sich soweit steigern läßt, daß sie es bis zu dem eben angegebenen Maße der Depression der materiellen Lebensfunctionen in ihm bringt oder ihren Culminationspunkt als bekehrende erreicht. Eben so wenig ist die göttliche Gnadenwirkung in der Bekehrung eine magische; denn sie ist ja die Realisirung eben desjenigen, worauf der Erweckte vermöge seiner

*) 1 Petr. 4, 1. Röm. 6, 6. 7. Col. 2, 11.

**) Vgl. 2 Petr. 1, 10.

Sünder, wie er durch den Glauben im weiteren Sinne von der Sünde abgewendet und Gott zugewendet ist, steht zu Gott in dem eigenthümlich-angemessenen Verhältniß, und ist mithin gerecht vor Gott. Eben sein Glaube im weiteren Sinne des Worts (d. i. sein Glaube im engeren Sinne und seine Angelobung an Gott,) ist seine Gerechtigkeit vor Gott. Diese Gerechtigkeit aus dem Glauben bezieht sich gleichmäßig auf beide Seiten der Persönlichkeit. In dem Selbstbewußtsein besteht sie darin, daß dieses, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Bewußtsein der Sünde oder Schuldbewußtsein (§. 491.) zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesbewußtsein ist, — also einerseits Bewußtsein der Schuldlosigkeit vor Gott, andrerseits Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft. In der Selbstthätigkeit besteht sie darin, daß diese, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Thätigkeit der Sünde, Ungehorsam gegen Gott zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesthätigkeit geworden ist, — also einerseits Freiheit von der Gewalt der Sünde und andrerseits Trieb und Kraft zur Vollbringung des göttlichen Willens.

§. 775. Diese in dem sündigen Menschen unmittelbar zugleich mit seiner Bekehrung zu Gott mitgesetzte Gerechtigkeit vor Gott ist aber, weil die Bekehrung wesentlich auf einen Act Gottes in ihm beruht, wesentlich eine von Gott in ihm gesetzte, und dem Bekehrten als solche bewußt. Als so durch Gott in ihm gewirkte ist sie die Rechtfertigung desselben wie vor Gott so auch durch Gott. Der Umfang dieser Rechtfertigung reicht natürlich genau ebensoweit wie der der Gerechtigkeit vor Gott, und die besondren Seiten dieser sind demnach auch die jener, nur unter der näheren Bestimmtheit, von Gott in dem Menschen gesetzte zu sein. Das Bewußtsein der Schuldlosigkeit, das Aufgehörthaben des Bewußtseins der Sünde stellt sich aus diesem Gesichtspunkt als göttliche Sündenvergebung heraus, — das Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft als göttliche Adoption, — die Freiheit von der Gewalt der Sünde als göttliche Freilassung von der Sünde, — der Trieb und die Kraft für die Vollbringung des göttlichen Willens als Getriebenwer-

den durch den Geist Gottes*). Es liegt wesentlich mit im Begriff der Bekehrung, daß der Bekehrte sich seiner Gerechtigkeit vor Gott als Folge seiner Rechtfertigung durch Gott, in dem eben angegebenen Sinne, bewußt ist.

§. 776. Da die Bekehrung als Handlung des Menschen wesentlich Glaube im weiteren Sinne des Worts und mithin überhaupt wesentlich durch diesen letzteren vermittelt ist: so ist es auch die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung des sündigen Menschen ist also wesentlich Rechtfertigung durch den Glauben im weiteren Sinne des Worts.

§. 777. Ohne Bekehrung kann schlechthin kein natürlich und eben damit auch sündig geborner Mensch des Heils theilhaftig werden, auch wenn er immerhin in dem Bereich der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung, d. h. innerhalb der Gemeinschaft der Erlösung geboren wird und aufwächst. Wohl aber kann und soll bei dem im Schooße des geschichtlichen Reichs der Erlösung geboren und erzogen werdenden Individuum unmittelbar zugleich mit dem Beginn der Entwickelung seiner Persönlichkeit auch seine Erweckung beginnen und in ihrem stätigen Fortschritt mit dem jener gleichen Schritt halten. Davon ist dann die Folge, daß mit dem Eintritt seiner natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch seine Bekehrung eintritt, und so beide Processe, der natürliche Entwickelungsproceß des Individuums und sein Bekehrungsproceß in ihm in allen Puncten coincidiren. Dieß Coincidiren der beiden in Rede stehenden Processe ist es, was man als das Verharren in der Taufgnade zu bezeichnen pflegt, treffender aber das Verharren in der christlichen Unschuld nennen würde**).

Anm. 1. Daß man die Sache mit dem technischen Namen „Verharren in der Taufgnade" belegt hat, ist übrigens keineswegs zufällig und willkürlich geschehen bei der wesentlichen inneren Beziehung, in welcher das Mysterium der Taufe zu der Bekehrung steht. S. oben §. 768. und unten §. 783. Dieses Verharren in der Taufgnade ist eine sitt-

*) Röm. 8, 14.

**) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II, S. 466. Anm.

liche (d. h. immer religiös-sittliche) Entwickelung des natürlich sündigen Individuums kraft der Einwirkung der Erlösung in der Analogie mit der eignen Entwickelung des Erlösers (oder genauer der Entwickelung des zweiten Adams zum Erlöser). Diese Analogie ist aber freilich eben auch eine bloße Analogie, und es kann überall nur zu einer ganz entfernten Annäherung an die Entwickelung des Erlösers kommen. Bei dem Verharren in der Taufgnade ist in dem Individuum die Entwickelung der Sünde immer unmittelbar zugleich ein stätig siegreich fortschreitender Kampf gegen sie.

Anm. 2. Die bestimmte Art und Weise, wie die Bekehrung des Individuums erfolgt, ist natürlich von entscheidendem Einfluß auf den eigenthümlichen Character seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit in dem neuen Leben nach der Bekehrung. S. darüber Reinhard, Syst. der chr. Moral, V, S. 322 — 325.

§. 778. Da in der Bekehrung in der Lebensentwickelung des Individuums ein Moment der wirklichen Herstellung des bestimmenden Uebergewichts des Gottesbewußtseins und der Gotteshätigkeit, mithin auch überhaupt der Persönlichkeit zustande gekommen ist: so ist nun auch mit ihr die reale Möglichkeit, ja nicht bloß diese, sondern schon der wirkliche Anfang einer wesentlich neuen, der bisherigen wirklich entgegengesetzten, d. h. normalen sittlichen Lebensentwickelung des bekehrten Individuums und vermöge dieser zugleich der Wiederaufhebung der früheren abnormen, gegeben. Ja potentialiter ist in ihr bereits die ganze weitere normale sittliche Lebensentwickelung mitgesetzt. Somit ist der Moment der Bekehrung zugleich der Moment des Beginns eines wesentlich neuen Seins des sündigen Individuums, — näher wie einerseits der Moment der Ertödtung des alten Menschen der Sünde, welcher das Ergebniß seiner bisherigen sündigen Entwickelung war, so andrerseits der Moment der Entstehung eines neuen sittlich normalen und heiligen Menschen in dem Individuum *). Die Bekehrung ist demgemäß wesentlich zugleich Wiedergeburt, nämlich der Moment des

*) Eph. 4, 22—24.

realen Eintritts dieser Wiedergeburt, keineswegs etwa auch schon ihr vollständiger Vollzug und ihr Abschluß. Sie ist die Wiedergeburt als Conception, keineswegs aber auch schon als Ausgeburt des neuen Menschen.

Anm. Hiernach ist es durchaus sachgemäß, wenn Schrift und Kirchenlehre die Wiedergeburt mit der Taufe in eine spezifische Beziehung setzen. Denn die Taufe ist wesentlich das Mysterium der Bekehrung, die Wiedergeburt aber nur die andre Seite an dieser.

§. 779. Im eigentlichsten Sinne ist die Bekehrung der reale Beginn der Wiedergeburt insofern als ihre unmittelbare Wirkung die Entstehung wirklichen Geistes in dem menschlichen Individuum, und sie mithin der Anfang einer wirklichen Geistwerdung desselben, also einer Umgebährung seines Seins (d. h. näher seiner Natur) aus der Materie in den Geist ist. Vermöge der göttlichen Gnadenwirkung findet ja nämlich in dem Moment der Bekehrung eine wirklich vollkräftige Function der Persönlichkeit statt, folglich ein wirkliches, nicht bloß approximatives Ideellsetzen der realen Materie und hiermit zugleich Realsetzen der ideellen Persönlichkeit, kurz ein wirkliches die Materie als Geist setzen, — und so ist denn das Resultat des Bekehrungsacts des Menschen die Erzeugung wirklichen, nicht bloß approximativen (nicht eines bloß geistartigen Seins) Geistes in ihm. Der Bekehrte ist eben als solcher in Einem Punkte seines Seins wirklich Geist, wenn gleich nur erst ein bloß embryonisches Geistwesen, und dieser Eine erste geistige Punkt ist, da die Bekehrung eine Umwendung des individuellen Lebens in seinem tiefsten, vollsten und intensivsten persönlichen Einheitsgrunde ist, wesentlich der innerste Centralpunkt desselben. Als solcher bildet er nun Ein für allemal den organischen Lebensmittelpunkt des Individuums, von dem aus der Proceß der Geistwerdung desselben sich allmälig immer vollständiger vollzieht, und um welchen her der Organismus seiner neuen wirklich geistigen Natur, sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib, sich allmälig immer vollständiger ansetzt. In diesem Einen wirklich geistigen Punkte, wie er das wesentliche Ergebniß schon der Bekehrung als solcher ist, ist das Sein des Bekehrten unmittelbar zugleich unvergänglich geworden. In ihm

ſind Gedanke und Daſein ſo ſchlechthin als Eins geſetzt, daß ſie nunmehr ſchlechthin unauflöslich verſchlungen ſind. Eine Veränderung und Alteration dieſes (geiſtigen) Seinspunkts des Bekehrten liegt deshalb außerhalb der Möglichkeit.

§. 780. Der in dieſem Punkte zuſtande gekommene wirkliche Geiſt iſt aber mittelſt einer ſchlechthin normalen Function der Perſönlichkeit (mittelſt eines ſchlechthin normalen Handelns), vermöge welcher auch überhaupt allein wirklicher Geiſt zuſtande kommen kann, producirt werden, alſo als ſittlich normaler oder guter Geiſt, und da der ihn producirende Act ein ausdrücklich religiös beſtimmter war, zugleich als religiös normaler, d. h. als heiliger Geiſt. Durch die Bekehrung iſt alſo in dem Bekehrten, d. h. näher in ſeiner Natur, in ſeinem Organismus oder beſeelten Leibe, wirklich guter und heiliger wirklicher Geiſt, wenigſtens als Ein Punkt, gegeben.

§. 781. Hiermit iſt in dem Bekehrten ein Punkt gegeben, in welchem Gott, worauf ja von der Schöpfung her ſeine Tendenz unabläſſig geht, kosmiſches Sein haben kann. Näher iſt es ein Punkt in der Natur des Bekehrten, in welchem ſich die göttliche Natur, und zwar wie ſie zunächſt in der heiligen geiſtigen Natur des Erlöſers oder dem „heiligen Geiſt" kosmiſch geworden iſt, wirklich ihr Sein geben kann. So kommt es denn mit der Bekehrung zu einer wirklichen Einwohnung des „heiligen Geiſtes" in dem Bekehrten, und dieß näher in der Naturſeite ſeines Seins oder in ſeinem beſeelten Leibe *). Wenn vor der Bekehrung der „heilige Geiſt" nur auf den Menſchen wirkte, ſo empfängt der Menſch kraft der Bekehrung den „heiligen Geiſt" **) („die Gabe des heiligen Geiſtes", Ap.-G. 2, 38.), und dieſer wohnt nun bleibend (μένει) in ihm und wirkt in ihm. Der „heilige Geiſt" hat ſich jetzt den Menſchen unablöslich angeeignet und der Menſch den „heiligen Geiſt", beide ſind gegenſeitig der eine des andern Eigenthum (nicht etwa bloß Eigenbeſitz) geworden.

---

*) Was die h. Schrift ausdrücklich hervorhebt: Joh. 7, 38 f. 1. Cor. 6, 19. Vgl. Röm. 8, 9—11.

**) Die Apol. Aug. Conf., p. 85. 122. Rechenb., ſpricht ſehr treffend von einem concipere Spiritum Sanctum.

Anm. Dieser erste embryonische Ansatzpunkt wirklich guten und heiligen wirklichen Geistes in dem Bekehrten und Wiedergebornen, welchem der „heilige Geist" wirklich einwohnt, ist das σπέρμα τοῦ θεοῦ in dem Aus Gott gebornen, von welchem Johannes spricht: 1 Joh. 3, 9.

§. 782. Wie von diesem ersten Ansatzpunkt der Wiedergeburt aus der weitere Fortgang derselben darin besteht, daß sich um jenes erste punctum saliens her nach und nach ein immer vollständigerer Apparat von gut und heilig geistigen Organen der (individuellen) Persönlichkeit des Bekehrten ansetzt, ein immer vollständigerer Organismus wirklichen und wirklich guten und heiligen Geistes, also darin, daß der gute und heilige beseelte Leib des Individuums sich immer vollständiger erbaut: so geht nun auch eben hiermit Schritt für Schritt parallel der Proceß einer immer ausgedehnteren Hineinwohnung des „heiligen Geistes" in das in der Wiedergeburt begriffene Individuum, und zwar in seine (vergeistigte) Naturseite oder beseelte Leiblichkeit, oder einer sich immer vollständiger vollziehenden Aneignung der sich immer vollständiger ausbildenden und organisirenden geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit desselben an den „heiligen Geist" und umgekehrt dieses an jene. In demselben Maaße, in welchem in dem bekehrten Individuum ein geistiger beseelter Leib sich ausbaut, wohnt auch der „heilige Geist" sich in dasselbe hinein und eignet es sich an, oder, was der Sache nach ganz damit zusammenfällt, eignet sich ihm an und wird von ihm angeeignet.

§. 783. Die Einwohnung des „heiligen Geistes" in dem Bekehrten oder das Angeeignetsein desselben an ihn und umgekehrt ist dem Begriff der Sache zufolge unmittelbar zugleich eine Einwohnung des Erlösers selbst in ihm und ein Angeeignetsein des Erlösers selbst an ihn und umgekehrt. Denn wo der „heilige Geist", d. h. der verklärte oder näher vergeistigte Naturorganismus, d. i. beseelte Leib des Erlösers sein Sein hat, da hat auch dieser selbst sein Sein, oder genauer da hat auch seine Persönlichkeit ihr Sein, die ja eben das unmittelbare Resultat der Lebensfunctionen jenes ihres Naturſubstrats ist, — und in demselben Verhältniß, in welchem

der „heilige Geist" irgendwo sein Sein hat, in demselben Verhältniß hat auch der Erlöser selbst ebenda sein Sein. Oder aus einem andern Gesichtspunkt: Da die Tendenz Gottes als Geist, wie er zunächst in dem Erlöser angefangen hat, innerhalb der irdischen Weltsphäre kosmisch zu sein, vonnan dahin geht (was eben diese irdische Weltspäre anbetrifft) in der menschlichen persönlichen Kreatur sich sein Sein zu geben, er dieß aber nur kann sofern die menschliche Persönlichkeit eine in normaler Weise als solche entwickelte und eben damit dann gut und heilig vergeistigte ist: so gibt sich natürlich Gott, d. h. in concreto Gott in dem Erlöser, in welchem er irdisch-kosmisch ist, also kurzweg der Erlöser selbst — in dem Bekehrten genau in demselben Maaße sein Sein, in welchem die Persönlichkeit desselben eine normal entwickelte und somit auch normal vergeistigte ist; diese Normalität der Entwickelung seiner Persönlichkeit ist aber eben in seiner Bekehrung wesentlich, wenigstens dem Princip nach, hergestellt, und der weitere Fortschritt seiner Wiedergeburt (von der Bekehrung ab) ist wesentlich ein Fortschritt wie der Herstellung der Normalität der Bestimmtheit seiner Persönlichkeit, so ihrer immer vollständigeren Entwickelung in dieser ihrer sich immer mehr normalisirenden Beschaffenheit. Je vollständiger der geistige beseelte Leib sich in ihm ansetzt, desto weiter schreitet auch, als Wirkung davon, die normale Entwickelung der Persönlichkeit vor in dem Bekehrten, mit dieser aber unmittelbar zugleich auch die reale Einwohnung des Erlösers selbst in ihm.

Anm. Die in gleichem Schritt mit der Wiedergeburt selbst sich immer vollständiger vollziehende Aneignung (Assimilation) des „heiligen Geistes" und mit ihm des Erlösers selbst vonseiten des bekehrten Individuums, welche in diesem §. und dem nächstvorangehenden erörtert wurde, ist es, was in dem heiligen Abendmahle auf mysteriöse Weise dargestellt wird. Grade ebenso sprachen wir oben §. 768. davon, daß in der Taufe das Wesen der Bekehrung mysteriös abgebildet werde. Wie beides gemeint ist, kann nicht ohne eine wenigstens andeutende Erörterung des dogmatischen Begriffs des Sacraments überhaupt deutlich werden. Wir kennen bereits einen Begriff des Sacraments (s. oben §. 239.),

dessen Berechtigung wir unverrückt festhalten. Er leidet auch auf die dogmatisch s. g. Sacramente, Taufe und Abendmahlsfeier, insofern eine Anwendung, als er in seiner weitesten Fassung mit dem Begriff des Gnadenmittels überhaupt zusammenfällt. Strenge genommen jedoch sträubt er sich gegen diese Anwendung schon deshalb, weil er bestimmt nicht der Begriff einer besondren Gattung von Handlungen ist, sondern der Begriff einer bestimmten Gattung von Producten des Handelns, näher von Sachen. In keinem Fall aber drückt er dasjenige aus, was die Dogmatik mit ihm bezeichnen will, nämlich das spezifische Wesen der Taufe und des heiligen Abendmahls. Wir können deshalb die Einführung des Terminus Sacrament in die Lehre von diesen beiden heiligen Handlungen, zumal da sie den sie allein characteristisch bezeichnenden Begriff des Mysteriums verdrängen mußte, nur beklagen, als die Quelle mannichfacher Verwirrung. Die älteste Kirche trifft dieser Vorwurf nicht. Sie hatte bei ihrem Gebrauch des Ausdrucks Sacramentum im Allgemeinen wenigstens eine ganz richtige Ahnung von dem ihm beiwohnenden Begriff, indem sie einfach der Etymologie folgte, der gemäß Sacramentum ist id, quod sacratum est, res sacra, und demnach alle zum allgemeinen religiösen Gebrauch bestimmten (s. g. heiligen) Sachen, im weitesten Sinne dieses Worts, sacramenta nannte. Auch indem sie Taufe und Abendmahl unter den Begriff des Sacraments stellte, that sie dieß zunächst in einem völlig richtigen Sinne, und in einem ganz anderen als dem nachmals dogmatisch geltend gewordenen. Ursprünglich wurden nämlich jene beiden religiösen Acte im Zusammenhange mit dem Aufkommen der s. g. Disciplina arcani als wesentlich esoterisch-christliche Vorgänge oder als christliche Mysterienhandlungen angesehen und demgemäß μυστήρια genannt, was infolge des durch die Uebertragung von μυστήριον in der Stelle Eph. 5, 32 und sonst in der Vulgata durch sacramentum herrschend gewordenen Sprachgebrauchs in der lateinischen Kirche durch Sacramenta übersetzt wurde. In diesem ursprünglichen Sinne, d. h. als Mysterienhandlungen hießen Taufe und Abendmahl sehr bezeichnend Sacramente. Als aber späterhin mit der Disciplina arcani die Mysterien-

form bei ihrer Begehung hinwegfiel, blieb ihnen zwar der Name Sacramenta, es gerieth aber in Vergeſſenheit, daß ſie denſelben als Myſterienhandlungen führten. Dieß nämlich blieben ſie der Sache nach unverändert, auch nachdem die liturgiſche Myſterienform bei ihrer Begehung abgekommen war. Der Name Sacramente, den ſie fortführten, war nun ein leeres Wort geworden, für das man erſt den Begriff aufſuchen mußte, was man natürlich in der Art verſuchte, daß man die ihnen in eigenthümlicher Weiſe gemeinſamen Merkmale abſtrahirte und unter Einen Begriff zuſammenfaßte. So entſtand unſer jetziger dogmatiſcher Begriff des Sacraments, der aber den natürlichen Geſichtspunkt für das Verſtändniß jener heiligen Handlungen durchaus verrückt. Was ſich unmittelbar als die der Taufe und dem Abendmahl characteriſtiſche ausſchließende Eigenthümlichkeit herausſtellt, iſt, daß beide, und ſie allein, von dem Erlöſer ſelbſt ausdrücklich eingeſetzte und allen an ihn Gläubigen zugemuthete an ſich ſymboliſche Handlungen ſind, — eben als ſolche dann aber auch unmittelbar zugleich die beſtimmten äußeren Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zu dem Erlöſer und der chriſtlichen Gemeinſchaft, die notae professionis. Allein ſie ſind nicht bloß ſolche notae professionis, und als dieſe ſind nicht willkürlich grade dieſe beſtimmten ſymboliſchen Handlungen angeordnet; ſondern daß der Erlöſer eben ſie und keine andere gewählt hat, das iſt dadurch motivirt, daß grade ſie in ſignificanter Weiſe diejenigen innerlichen Hergänge ſinnlich andeuten, auf welchen der ſpezifiſche Character, das eigenthümliche Weſen des chriſtlichen Lebens (als eines Lebens der Wiedergeburt aus der Materie oder dem Fleiſch in dem heilig-guten Geiſt) überhaupt beruht *). Taufe und Abendmahl ſind alſo freilich

*) Hieraus wird es begreiflich, warum die confeſſionellen Differenzen ſich ſo häufig grade um die „Sacramente" bewegen, und der confeſſionelle Streit grade über dieſe Punkte, die der oberflächlichen Anſicht ganz bedeutungslos erſcheinen müſſen, ſo warm und eifrig zu werden pflegt. Ohne das Verſtändniß des Begriffs des chriſtlichen Myſteriums kann man in dieſer Thatſache nur eine an Verrücktheit anſtreifende Abgeſchmacktheit ſehen, für deren Erklärung es keinen Schlüſſel gibt.

symbolische Handlungen, aber mysteriös-symbolische Handlungen, Versinnbildungen nicht von auch unabhängig von ihnen offenkundigen Thatsachen, sondern von für die menschliche Wahrnehmung schlechthin innerlichen (im Menschen nämlich) verborgenen geheimnißvollen, aber nichts desto weniger realen Thatsachen, — symbolische Handlungen, denen ihrer Natur nach für uns unwahrnehmbar bleibende eigenthümliche innere res entsprechen, innerliche reale Hergänge, von denen sie Zeugniß ablegen, und welche sie den dem Erlöser angehörigen zum Bewußtsein bringen und im Bewußtsein erhalten sollen. Diese realen inneren Processe sind keineswegs etwa spezifisch und ausschließlich durch diese sie abbildenden äußeren Acte vermittelt und also auch bedingt, und sie branchen deßhalb auch keineswegs der Zeit nach grade mit ihrer Begehung zusammen zu fallen. Nicht dazu sind diese da, um jene zu causiren, sondern nur dazu, um das von ihnen völlig unabhängige Vorhandensein jener zu bezeugen, und auf dasselbe den Glauben hinzuweisen. Als ausdrückliche Institutionen des Erlösers selbst besiegeln sie dann der Natur der Sache gemäß unmittelbar zugleich diesen Glauben an die von ihnen symbolisirten unwahrnehmbaren inneren Realitäten, und sind ihm wirkliche Unterpfänder für dieselben. So sind diese sinnbildlichen Darstellungen der schlechthin unwahrnehmbaren inneren Hergänge, welche dem christlichen Leben eigenthümlich sind und das eigenthümliche Wesen desselben constituiren, keineswegs ein bloßer Luxus, sondern die Anordnung solcher symbolischer Acte, durch den Erlöser selbst, also durch den in dieser Beziehung schlechthin wissenden, ist unumgängliches Bedürfniß. Denn nur hierdurch können jene spezifischen Processe, da sie durchaus nicht unmittelbar in's Bewußtseins fallen, für die an den Erlöser gläubigen bekannt und bewußt werden und im Bewußtsein erhalten bleiben, und zwar für Alle ohne Unterschied, was in der That von durchaus wesentlicher Wichtigkeit ist. Hätte der Erlöser sich darauf beschränkt, in dieser Beziehung gewisse Lehrsätze seinen Jüngern (die sie ohnehin damals noch nicht fassen konnten,) mitzutheilen und durch deren Vermitte-

lung seiner Gemeinde zu hinterlassen: so hätte die Kenntniß von den eigentlichen Mysterien des eigenthümlich christlichen Lebens auf den unvermeidlich nur kleinen Kreis derjenigen Gläubigen beschränkt bleiben müssen, welche imstande sind, dieselben denkend, also wissenschaftlich zu fassen. Absolutes Gemeingut hätte sie dann also nie werden können; die Wenigen aber, welche auf wissenschaftlichem Wege zu ihr vorgedrungen wären, hätten an ihr nur ein schlechthin unmittheilbares esoterisches Geheimniß gehabt. Taufe und Abendmahl sind demnach wirkliche christliche Mysterien (und so würden sie auch am zweckmäßigsten genannt werden,) als symbolische Andeutungen realer, aber schlechthin unwahrnehmbarer innerer religiöser Lebensprocesse in dem christlichen Individuum, und zwar eben derjenigen, vermöge welcher dasselbe spezifisch ein christliches wird und ist. Sie selbst, Taufe und Abendmahl, sind zwar rein natürliche Hergänge; allein was sie symbolisch darstellen, das sind geheimnißvolle, d. h. schlechterdings nicht in die Wahrnehmung fallende wesentlich übernatürliche Processe, in denen die wirksame Causalität der „heilige Geist" ist, d. h. der Erlöser mittelst seiner (verherrlichten, d. h.) heilig geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit. Darin kommen beide Handlungen wesentlich überein, so verschieden übrigens auch die in ihnen durch äußere Acte symbolisirten inneren Hergänge sind. Unsre s. g. Sacramente sind also an sich selbst allerdings symbolische Handlungen und nichts weiter, — aber symbolische Handlungen, denen wirklichegeheimnißvolleressacramentales entsprechen, jedoch ohne spezifisch durch sie vermittelt zu werden, und mithin ohne nothwendig an sie gebunden zu sein und der Zeit nach mit ihnen zu coincidiren. Eben dieß ist die wahre Einigung der zwinglischen Vorstellung vom Sacrament und der lutherischen. Deutlicher wird dieß alles, wenn wir jedes der beiden christlichen Mysterien einzeln für sich in's Auge fassen, wobei wir jedoch hier alle exegetischen Erörterungen übergehen müssen, uns auf die Versicherung beschränkend, daß wir uns bei unsrer Darstellung der Sache im durchgreifendsten Einklang mit der neutestamentlichen Lehre wissen. Die Taufe zunächst

ist, wie wir schon bemerkt haben, das Sacrament der Bekehrung und der (mit dieser zusammenfallenden) Wiedergeburt *). Der unsichtbare übernatürliche Proceß, welchen sie, an sich selbst ein bloß symbolischer Act, sinnbildlich zur Anschauung bringt, ist derjenige, auf welchem das Christsein causaliter beruht, durch welchen spezifisch das natürliche menschliche Individuum zum Christen wird. Daß nämlich indem das natürlich sündige Individuum sich in Buße und Glauben an den Erlöser hingibt, dieser menschliche Act wesentlich im Geleite geht mit einem ihn erst ermöglichenden inneren und unsichtbaren übernatürlichen göttlichen Gnadenact, durch welchen einerseits sein bisheriges sittliches Sein, seine innere (böse geistartige) Natur **), sein alter Mensch wirklich den Todesstoß erhält (von welchem ab sein weiteres Leben nur ein sich immer vollständiger vollziehendes Sterben ist,), und andrerseits eben hiermit unmittelbar zugleich in ihm ein wesentlich neues sittliches Sein erzeugt wird, eine wesentlich neue innere (heilig gute wirklich geistige) Natur, ein neuer Mensch, und zwar dieß alles im Buchstäblichsten Sinne, — das ist es, was die Taufe symbolisch darstellt, und in ihrer ursprünglichen Form als Immersion augenscheinlich auf höchst sprechende Weise***). Weshalb es denn auch in dem Begriff der Taufe selbst liegt, daß sie nicht wiederholt werden kann, indem die eigentliche) Bekehrung ihrem Begriff zufolge schlechterdings eine Einmalige ist und nicht wiederholbar. In Ansehung des heiligen Abendmahls haben wir den inneren geheimnißvollen Proceß, der die res sacramentalis desselben bildet, bereits vorhin angegeben. Wir haben ihn nämlich in die mit der Wiedergeburt sich je länger desto vollständiger vollziehende Aneignung

*) Genau eben so betrachtet auch die Concordienformel (Solid. declar. II, p. 675. Rechenb.) die Taufe als den Moment der Bekehrung, d. i. näher der Befreiung des menschlichen Willens durch die göttliche Gnade. Den älteren Dogmatikern ist die Taufe bekanntlich das eigenthümliche sacramentum poenitentiae.

**) Das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6,) oder die σάρξ.

***) Vgl. Röm. 6, 3 ff, den eigentlichen locus classicus für die Lehre von der Taufe.

(Aſſimilation) des „heiligen Geiſtes“ und mit ihm des Erlöſers ſelbſt vonſeiten des Bekehrten geſetzt. Um nun hierin beſtimmt das heilige Abendmahl wieder zu erkennen, brauchen wir uns nur an folgende Punkte aus dem Früheren zu erinnern. Zuerſt daran, daß der „heilige Geiſt,“ welchen der Bekehrte mehr und mehr aſſimilirt, die verherrlichte, d. h. vergeiſtigte Natur des Erlöſers iſt, ſein verherrlichter, d. h. vergeiſtigter beſeelter Leib, alſo ſein „verherrlichtes,“ d. h. vergeiſtigtes „Fleiſch und Blut“*) (§. 558.). Sodann daran, daß dieſe Aſſimilation des „heiligen Geiſtes“ auffeiten des Menſchen durch das Vorhandenſein einer heilig geiſtigen Natur oder beſeelten Leiblichkeit in ihm bedingt iſt (§. 781. 782.). Endlich daran, daß der Proceß, auf welchem ſpezifiſch die Entſtehung und allmälige Ausreifung dieſer heilig geiſtigen Natur im Menſchen causaliter beruht (wie das Leben des Individuums überhaupt, ſeiner Entſtehung und ſeinem Beſtehen nach,), beſtimmt der Proceß ſeines individuellen Bildens oder Aneignens, dieſer aber wieder weſentlich nach der einen ſeiner beiden Seiten, und zwar nach der, von welcher er ausgeht, der ſinnliche Ernährungsproceß iſt (§. 218.). So iſt es alſo der ſinnliche Ernährungsproceß, wodurch weſentlich in letzter Beziehung in dem (wirklichen, d. h. bekehrten) Chriſten ſein Den „heiligen Geiſt“ oder den vergeiſtigten beſeelten Leib des Erlöſers, und mithin auch dieſen ſelbſt aneignen vermittelt iſt. Demnach konnte denn in der That der Erlöſer mit buchſtäblicher Wahrheit am Vorabende ſeines Todes zu ſeinen Jüngern (um ihnen zu bezeugen, wie innig nahe er ihnen auch nach ſeinem Hingang bleiben werde,) ſagen: „Hinfort werdet ihr, indem ihr Brod und Wein**) als ſinnlich phyſiſche Nahrungsmittel aſſimilirt, meinen vergeiſtigten Leib und mein vergeiſtigtes Blut aſſimi-

*) Das Blut wird von dem Erlöſer noch ausdrücklich neben dem Fleiſche, indem es doch ſchon mitenthalten iſt, genannt, um die Beſeeltheit (ſ. 3 Moſ. 17, 14,) ſeines Leibes auch in ſeiner vollendeten Vergeiſtigung beſtimmt hervorzuheben.

**) Nach Daub's (Syſt. d. chr. Dogmatik, I, S. 618 f., vgl. S. 641,) treffender Bemerkung ſind Brod und Wein die beiden menſchlichen Ernährungsmittel, im Gegenſatze gegen alles bloß Natürliche und Thieriſche.

liren, weil ihr nämlich, sofern ihr wahrhaft meine Jünger seid, mittelst jenes sinnlich physischen Assimilationsprocesses heilig guten Geist oder näher einen heilig guten beseelten Leib in euch erzeugen werdet, in diesem aber mein vergeistigter beseelter Leib (mein „heiliger Geist") sich sein Sein geben (wohnen) wird." Desgleichen ist so seine Zusage (Joh. 6.) buchstäblich erfüllt, daß er nach seinem Tode und seiner Verherrlichung, d. i. Vergeistigung durch denselben den ihm durch den Glauben Angehörigen ein Nahrungsmittel vom Himmel zum assimiliren geben werde, und zwar als wahre, wirkliche Speise und wahren, wirklichen Trank, nämlich sein eignes Fleisch und Blut. Und nun liegt es auch zutage, weshalb nach dem Apostel Paulus (1 Cor. 10, 16. 17.) der Genuß des Leibes und Blutes des Erlösers die Christen unter einander zu Einem Leibe verbindet, nämlich eben als die Aneignung des vergeistigten beseelten Leibes des Erlösers an ihre neuen heilig geistigen beseelten Leiber; denn jener ist ja so, weil er diesen allen gemeinsam einwohnt, ein sie alle verknüpfendes Band. Die Abendmahlsfeier, an sich selbst eine bloß symbolische Handlung, versinnbildet also den schlechthin unsichtbaren eigenthümlichen inneren Proceß, der den wesentlichen Inhalt der Lebensentwickelung des schon bekehrten und in der Wiedergeburt begriffenen Christen ausmacht. Sie bringt zur sinnbildlichen Anschauung, daß bei dem Christen der Ernährungsproceß wesentlich unmittelbar zugleich der Proceß seiner immer vollständigeren persönlichen Vereinigung mit dem Erlöser vermöge der immer vollständigeren Einwohnung desselben mit seinem „heiligen Geiste" in ihm ist, — daß der Christ, indem er sich sinnlich nährt, indem er ißt und trinkt, wesentlich unmittelbar zugleich sich mit dem Erlöser nährt, ihn aneignet, ihn ißt und trinkt. Und so haben denn wirklich jene Katharer Recht, welche schon im zwölften Jahrhundert lehrten, daß jede Nahrung, welche der fromme Christ genieße, in ihm zum Leibe des Herrn werde, und die Quäker, die jedes Essen und Trinken, bei dem man sich des Erlösers und seines Todes gläubig erinnert, als eine Abendmahlsfeier betrachten.

§. 784. Die bleibende Herstellung des normalen religiös-sittlichen Zustands des Individuums ist indeß in der Bekehrung selbst noch nicht gegeben, und deshalb ist mit ihr die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen auf dasselbe und in demselben keineswegs etwa entbehrlich geworden. Durch die Bekehrung ist allein das Centrum des individuellen Seins wirklich für Gott gewonnen und sittlich normalisirt; es wollen nun noch erst auch alle übrigen einzelnen Punkte desselben bis an seine äußerste Peripherie hin für Gott erobert und sittlich normalisirt sein, was nur sehr allmälig erreicht werden kann. Das Gelingen dieser noch übrigenden Aufgabe aber ist schlechterdings durch die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen bedingt. Die übernatürliche spezifische Depression der sinnlichen Lebensfunctionen nämlich bis zu der normalen Höhe ihrer Stärke herab oder die übernatürliche Einschläferung der Autonomie des materiellen Lebens, welche in dem Moment der Bekehrung selbst statt findet, und vermöge welcher diese letztere eben erst möglich wird, ist ihrem Begriff zufolge eine nur momentane und vorübergehende. Gleichwohl ist diese normale Höhe der Stärke des materiellen Lebens und die mit ihr gegebene wirkliche Selbstmacht der Persönlichkeit im Individuum die unumgängliche Bedingung der Normalität seines Handelns und seiner sittlichen Entwickelung. Wird also jene übernatürliche Gnadenwirkung im Menschen als nach dem Moment seiner Bekehrung wieder cessirend gedacht, so erscheint auch in dem Bekehrten die vollständige, d. h. die wirkliche Normalisirung seines sittlichen Zustands oder seiner individuellen Sittlichkeit als unmöglich. Daß aber die abnorme Höhe der Activität der materiellen Lebensfunctionen durch die in der Bekehrung stattfindende Herabstimmung derselben nicht bleibend aufgehoben ist, dieß hat seinen Grund darin, daß ja durch die Bekehrung nicht auch die letzte und eigentliche Causalität derselben vernichtet ist. Ihre Quelle fließt auch nach der Bekehrung noch fort. Sie liegt nämlich in den Naturverhältnissen des Individuums, welche wir oben (Theil I, Abth. 2., Abschn. 1, Hauptst. 3,) unter dem Namen des natürlichen Sündenverderbens zusammengefaßt haben; diese aber werden durch die Bekehrung nicht abgethan, sondern die Verrückung der inneren Verhältnisse der Natur des Individuums, vermöge welcher sie zur

richtigen Lösung der sittlichen Aufgabe untüchtig ist, dauert, wenigstens in irgend einem Maaße, auch nach derselben immer noch fort, so lange als seine materielle Natur selbst fortlebt. Auch in dem Bekehrten noch ist eine sittlich beurtheilt abnorme Gewalt des materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Lebens materiell-physisch prädisponirt, und sie bleibt also auch in ihm eben so lange wirksam, als er überhaupt diese seine materielle Natur noch an sich trägt. Mit Einem Wort, auch in ihm bleibt der sündige Hang immer noch zurück, und zwar beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, da diese beiden nur verschiedene Formen desselben sind, die nie die eine ohne die andere vorkommen können (§. 502.). Eine relative Abschwächung des sündigen Hanges oder, worin dieser eben seine Ursächlichkeit hat, der autonomischen Wirksamkeit des materiellen Lebens im Individuum ist allerdings die rein natürliche Folge der Bekehrung und des von ihr ausgehenden religiös-sittlichen Processes. Denn auf der einen Seite wird durch die Sistirung der autonomischen Wirksamkeit dieses seines materiellen Lebens, wie sie in der Bekehrung statt findet und von ihr ab (vermöge der fortdauernden göttlichen Gnadenwirkungen) sich immer wieder von Neuem wiederholt, die Lebendigkeit des materiellen Princips allmälig deprimirt, grade so wie sie mit jeder neuen Bethätigung desselben sich naturnothwendig steigert, — und auf der andren Seite wird die auf ihre Dämpfung gerichtete Macht der Persönlichkeit eine immer kräftigere und ihre zurückdrängende Einwirkung auf die materiellen Lebensfunctionen eine immer erfolgreichere, je weiter der Proceß der sittlichen Normalisirung vorschreitet. Aber dieß alles gibt doch immer nur einen annäherungsweisen Erfolg; zu einer völligen Aufhebung der Autonomie des materiellen Lebens und somit auch des sündigen Hanges kann es in dem Bekehrten, solange sein Leben noch ein zugleich materielles ist, niemals kommen. Auch in ihm also ist die wirkliche Ueberwindung des sündigen Hanges, folglich auch die weitere Fortführung des in seiner Bekehrung in ihm zur Entscheidung gekommenen Processes seiner sittlichen Normalisirung nur vermöge der sich in ihm fortsetzenden göttlichen Gnadenwirksamkeit möglich.

§. 785. Eben mit der Bekehrung ist ja aber auch bestimmt die Möglichkeit einer sich stätig fortsetzenden Gnadenwirksamkeit Gottes im Menschen eingetreten. Einerseits nämlich ist mit dem Bekehrungsglauben (den Glauben hier im weiteren Sinne des Worts, s. §. 772., genommen,) in ihm ein Moment der vollen und unbedingten Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirksamkeit zustande gekommen; der Widerstand des Menschen gegen dieselbe ist also in seiner Wurzel entschieden gebrochen, und so kann sie denn von diesem Moment an den Menschen continuirlich influiren, ohne je durch dazwischentretende Momente völliger Unempfänglichkeit desselben für sie zu einem völligen Intermittiren genöthigt zu werden. In dem Bekehrten ist eine ihn stätig begleitende göttliche Gnadenwirksamkeit denkbar. Andrerseits wohnt ja aber auch von der Bekehrung an der Erlöser durch den „heiligen Geist" dem Bekehrten wirklich ein (§. 781 — 783.), und der Lebensproceß dieses letzteren ist von ihr ab der Proceß einer sich immer vollständiger vollziehenden Aneignung des „heiligen Geistes" und mit diesem des Erlösers selbst (ebendas.). Darum lebt der Bekehrte wirklich im Gnadenstande, d. h. unter dem beständigen Einfluß der göttlichen Gnadenwirkungen. Da jene in der Bekehrung hergestellte volle Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen wesentlich eben in dem Glauben (im weiteren Sinne des Worts) besteht, so kann der Bekehrte auch nur vermöge des ununterbrochenen Beharrens in diesem Glauben seinen Gnadenstand behaupten. Das Leben des Bekehrten ist bis zu seinem Abscheiden ein Leben in sich immer wieder erneuerndem Glauben (im weiteren Sinne des Worts), und eben in der Erhaltung der realen Möglichkeit seines Glaubens (vermöge der stätig fortdauernden Repression der Uebermacht der materiellen Lebensfunctionen) bestehen in concreto die fortdauernden (heiligenden) Gnadenwirkungen.

§. 786. Sofern jedoch in der Bekehrung in dem Bekehrten wirklich guter und heiliger Geist zustande gekommen ist, und von ihr ab in immer größerer Fülle zustande kommt, und in demselben Maaße, in welchem dieß der Fall ist, kann und soll von der Bekehrung ab der Bekehrte auch selbst, eben kraft dieses seines eignen guten und heiligen

Geistes, mitwirken mit der göttlichen Gnade bei dem Werke der Aneignung der Erlösung oder seines Heils. Erfolgreich kann jedoch die eigne Wirksamkeit des Bekehrten allemal nur vermöge der göttlichen Gnadenwirkung sein, an welche sie sich anschließt, so daß die Causalität aller auch von der Bekehrung ab wirklich erreicht werdenden Erfolge lediglich auf die göttliche Gnadenwirksamkeit zurückzuführen ist. Und zwar um so mehr, da der mitwirkende eigne gute und heilige Geist (die mitwirkende eigne Kraft) des bekehrten Menschen selbst das Werk der göttlichen Gnade ist *).

Anm. Dieser Punkt, daß auch nach der Bekehrung die (die Heiligung) wirkende Causalität allein die göttliche Gnade ist, hat die Concordienformel sehr richtig erkannt dem Synergismus gegenüber.

§. 787. In seinem weiteren Fortgang von der Bekehrung ab, ist der religiös-sittliche Proceß der subjectiven Aneignung der Erlösung und somit der Erlangung des Heils die Heiligung. Ihr wesentlicher Gehalt ist einerseits die Aufhebung der früheren abnormen sittlichen Entwickelung des Individuums und andrerseits die Verwirklichung einer neuen ihr entgegengesetzten, d. i. normalen. Die sittliche Entwickelung des Individuums ist aber ihrem concretesten Begriff nach die Vergeistigung desselben, und so ist denn die für den Bekehrten sich fortan stellende Aufgabe wesentlich die der Wiederaufhebung des durch seine frühere sündige Lebensentwickelung in ihm erwachsenen bösen und unheiligen geistartigen Seins und der Production eines guten und heiligen wirklich geistigen Seins in sich an der Stelle von jenem. Diese Aufgabe ist deshalb an sich lösbar, weil das Product des bisherigen Lebensprocesses des nunmehr bekehrten Individuums als das Erzeugniß eines abnormen sittlichen Processes nicht wirklicher Geist ist, sondern nur approximativer, nur ein mehr oder minder geistartiges (immer noch wesentlich materielles) Sein. In ihm als einem solchen sind nämlich das Ideelle und das Reale noch nicht schlechthin Eins geworden, und mithin noch wieder von einander lösbar. Eben diese Wiederauseinanderlösung des ideellen und des

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionsl., S. 480—483.

realen Factors oder Elements in dem böſen geiſtartigen Sein des Individuums oder der Materie und der Form ſeines Seins (ſeiner Geiſtartigkeit) iſt in concreto jene Wiederaufhebung ſeiner früheren ſittlichen Entwickelung. Das Böſe an ihr oder genauer an dem geiſtartigen Sein, welches ihr Erzeugniß und weſentlicher Gehalt iſt, iſt nämlich nicht die Materie deſſelben an ſich, welche als ſolche ſittlich indifferent iſt, ſondern nur die ſittlich abnorme Form, unter welche ſie gebracht iſt. Sobald es nun noch gelingt, jene Materie, d. i. die ſittliche Subſtanz des Individuums ſeinen Verſtand (einſchließlich der Empfindung) und ſeinen Willen (einſchließlich des Triebes), — von der böſen Form, die ihr aufgeprägt iſt, zu ſcheiden und zu entkleiden, ſo iſt damit auch die Möglichkeit einer Umbildung und Umkleidung derſelben in die entgegengeſetzte normale Form gegeben. Hierin liegt der Grund, warum das Individuum, ohne ſelbſt ein andres zu werden, ein andrer Menſch werden kann, aus dem alten ein neuer. Uebrigens kann dieſer Proceß des gewaltſamen Von einander ablöſens jener tief in einander verwachſenen Elemente des ſittlichen Seins des Individuums nicht anders als im höchſten Grade mühſam und ſchmerzhaft ſein; denn es gilt bei ihnen eine Entwirrung und Auseinanderreiſſung aller bisherigen Gefühls-, Gedanken-, Begehrungs- und Willenscomplexionen in dem Individuum *).

§. 788. Der ſittliche Proceß der Heiligung hat alſo weſentlich zwei Seiten, eine analytiſche und eine ſynthetiſche. Nach jener iſt er die Wiederauflöſung des bisherigen bloß geiſtartigen ſittlichen Seins des Individuums, nach dieſer die Reconſtruction eines neuen wirklich geiſtigen, und zwar gut und heilig geiſtigen ſittlichen Seins in demſelben. Jene analytiſche oder negative Seite derſelben die Erneuerung. Jede von beiden iſt dann ſelbſt wieder doppelſeitig, nämlich einerſeits ein Proceß des Selbſtbewußtſeins oder ein erkennender Proceß und andrerſeits ein Proceß der Selbſtthätigkeit oder ein bildender Proceß. Die Abtödtung iſt nach der Seite des Selbſtbewußtſeins hin die Selbſterkenntniß, d. h. eben die Scheidung des individuellen Ichs oder Selbſts (der ſittlichen Materie) und

*) Vgl. Hebr. 4, 12.

seiner abnormen Form für das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Bußzucht (die Disciplin), d. h. eben die Herausbildung (Herausgewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form durch die Selbstthätigkeit. Die Erneuerung ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die religiös-sittliche Erkenntniß (die Erleuchtung), d. h. eben die Conception der neuen sittlich normalen Form, in welchem das individuelle Ich oder Selbst hineingebildet werden soll, durch das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die religiös-sittliche Uebung (die Askese), d. h. eben die Hineinbildung (Hineingewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form in die neue sittlich normale Form durch die Selbstthätigkeit. Beide Seiten des Processes verlaufen nicht etwa neben einander her, sondern sind immer nur mit und in einander gegeben. Nur als religiös-sittliche Erkenntniß ist die Selbsterkenntniß eine wirkliche und umgekehrt, und nur als religiös-sittliche Uebung ist die Bußzucht eine wirkliche und umgekehrt.

§. 789. Sofern in dem Proceß der Wiedergeburt die Identität des sittlichen Subjects unverrückt fortbesteht ist die Abtödtung näher Reinigung des Menschen von der Sünde und die Erneuerung Ausbildung desselben zur sittlichen Vollkommenheit. Keine von beiden kann ohne die andere gedacht werden, und wahrhaft ist jede von beiden nur in und zusammen mit der andern gegeben und kommt nur durch die andre zustande. Je vollständiger beide in einander sind, desto geförderter ist die Heiligung. In ihrem Beginn ist diese vorherrschend Reinigung, in ihrem Fortgange vorherrschend Ausbildung; dieß jedoch so, daß auch in den ersten Anfängen das reinigende Handeln bestimmt zugleich auf die Ermöglichung der Ausbildung gerichtet ist, und auch in die spätesten Stadien das ausbildende Handeln sich nie anders als zugleich mittelst der strengsten Fortführung der Reinigung zu vollziehen strebt. Vonvornherein ist also die Ausbildung fast nur implicite in der Reinigung gegeben, im weiteren Verlauf tritt sie immer mehr ausdrücklich hervor, und zuletzt ist die Reinigung nur noch implicite in ihr gegeben. Die sittliche Richtung, welche überwiegend nur auf die Reini-

gung geht, ist der sittliche Rigorismus, — die, welche überwiegend nur auf die Ausbildung geht, die falsche sittliche Genialität.

Anm. Der Rigorismus ist immer zugleich pedantisch.

§. 790. Die Reinigung durch die göttliche Gnade (das chemische Moment der Heiligung*) hat zum Ziel die völlige Entbindung der sittlichen Substanz des Individuums von der ihr anhaftenden sittlich abnormen Form. Sie ist also wesentlich ein die Formationen seiner bisherigen sittlichen Entwickelung zersetzender, die besondren Potenzen und Elemente seines sittlichen Seins aus der bestimmten Verbindung, die sie unter einander eingegangen sind, entbindender Proceß. Ihre allgemeine Aufgabe ist deshalb die Wiederauflösung des in dem Individuum zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur in der Art bestehenden Verhältnisses, daß jene sich durch diese bestimmen läßt, also vor allem die Aufhebung der geistigen oder eigentlich sittlichen Sünde und ihre Reduction zunächst auf die bloß natürliche. Diese geistige Sünde hat sie aufzuheben beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Der weitere Schritt, der dann auch zu thun übrig bleibt, ist die Aufhebung auch der bloß natürlichen Sünde. Die vollständige Bewerkstelligung dieser liegt freilich während der Dauer des gegenwärtigen sinnlichen Lebens außer der Möglichkeit, weil bis dahin in der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens, wie sie die ihm angeborne ist, die Quelle fortbesteht, aus welcher der sündige Hang immer wieder von Neuem aufsteigt. Aber vorbereiten wenigstens durch Annäherung, kann doch die Reinigung die Erreichung jenes Ziels, indem sie durch die Läuterung der Persönlichkeit von ihrer sündigen Verunreinigung zugleich die Macht derselben zur Depression der Gewalt des materiellen Lebens steigert. Da nun so die bloß natürliche Sünde immer wieder von Neuem ausbricht, diese aber nie rein für sich allein bleiben kann, sondern unmittelbar auch in irgend einem Maaß die geistige Sünde nach sich zieht: so kann sich der sittliche Reinigungsproceß des Individuums

*) Vgl. C. Ackermann, „Andeutungen über das chemische Moment im christl. Begriff der Heiligung" in Fichte's Zeitschr. für Philos. und specul. Theologie, Bd. I, H. 2, S. 232—254.

während seines sinnlichen Lebens nie vollständig vollenden. Wie durch die Sünde der ganze Mensch sittlich verunreinigt ist, so hat sich auch die Reinigung auf das ganze sittliche Sein des Individuums nach allen seinen Seiten und Momenten zu erstrecken. Worauf sie es anträgt, das ist die allgemeine Lauterkeit der sittlichen Gesinnung und die allgemeine Ungehemmtheit der sittlichen Fertigkeit. Die Medien, deren sich die göttliche Gnade bei ihr bedient, sind im Allgemeinen die auflösenden und die reprimirenden Agentien, namentlich solche, welche den inneren sittlichen Schaden. Leiden und Anfechtungen, überhaupt Züchtigungen sind hier spezifische Mittel.

§. 791. Die Ausbildung durch die göttliche Gnade (das organische Moment der Heiligung) hat zum Ziel einerseits die vollständige Entwickelung des in dem Individuum angelegten sittlichen Lebens und andrerseits die vollständige Hineinbildung desselben in die sittlich normale Form. Sie will also eine neue und zwar vollständige Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur in dem Individuum bewirken, aber in der Weise, daß in ihr die Persönlichkeit allein das bestimmende Princip und sie selbst das Product allein der Persönlichkeit ist. Sie trägt es demnach auf die vollständige Entwickelung und Gestaltung der Individualität an, namentlich auf ihre Ausbildung für eine allseitige sittliche Gemeinschaft. Sie will den möglichst entfalteten Reichthum der sittlichen Gesinnung, die volle Fülle, Feinheit und Zartheit derselben und die vollendete Agilität und Schnellkräftigkeit der sittlichen Fertigkeit erzielen; sie ist positive Charactergestaltung, und ihr Ziel ist der vollendete christliche Character. Kraft dieser positiven Entwickelung der Persönlichkeit zur ganzen Fülle ihrer Selbstmacht vermag sie dann auch wenigstens in entschiedener Annäherung die Unterdrückung der mit dem angebornen sündigen Hange unmittelbar gegebenen bloß natürlichen Sünde zu bewirken. Die Medien, welcher sich die göttliche Gnade bei der Ausbildung bedient, sind die befruchtend nährenden, die weckenden und entfaltenden und die durch Wechselanziehung verknüpfenden Potenzen, im Allgemeinen Reiz und Uebung.

§. 792. Da die Bekehrung ein spezifisch religiöser Vorgang ist, der Proceß der neuen sittlichen Entwickelung in

dem Individuum mithin bestimmt von der religiösen Seite aus und unter der religiösen Form als solcher anhebt: so ist die Heiligung — beides, als Bußzucht und näher Reinigung und als Erneuerung und näher Ausbildung, — in ihrem Beginn überwiegend religiöse Heiligung lediglich als solche. Je weiter sie aber fortschreitet, desto vollständiger wird sie, da die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich an der Sittlichkeit hat, religiös-sittliche Heiligung.

§. 793. Da zur Normalität der sittlichen Entwickelung wesentlich die vollständige organische Hineinbildung des menschlichen Individuums in die Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts mitgehört, in welcher allein es die ihm vermöge der Beschränkungen seiner Individualität unentbehrliche Ergänzung finden kann: so ist eben dieß auch eine wesentliche Seite der Heiligung, daß sie es auf die vollständige Einverleibung des bekehrten Individuums in den Organismus des Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, und zwar wie sie die Gemeinschaft der Erlösung ist, d. i. in den Leib des Erlösers (§. 564 f.) anträgt. Die Heiligung ist wesentlich Selbsterziehung des bekehrten Individuums zur vollen christlichen Liebe, d. h. überhaupt zur vollen Liebe, und jeder Fortschritt in der Heiligung ist wesentlich zugleich ein Fortschritt in der Liebe, eine Förderung beides, ihrer Lauterkeit und ihrer Kräftigkeit.

§. 794. Mittelst der Heiligung realisirt sich in dem bekehrten Individuum allmälig die christliche Tugend, d. h. die sich kraft der göttlichen Gnade allmälig normalisirende individuelle Sittlichkeit. Ihr Grad bestimmt sich nach dem Maaße theils der Stätigkeit, mit der diese letztere sich in ihrer Entwickelung normalisirt, theils der Schnelligkeit, mit der sie unter dem Proceß ihres Sichnormalisirens sich entwickelt.

§. 795. Diese christliche Tugend ist wesentlich die (religiös-)sittliche Tugend als solche, welche gar nicht anders denkbar ist denn als christliche, d. h. als durch die Erlösung und den Erlöser vermittelte. Die positive Färbung, welche die christliche Tugend durch diese Beziehung auf den geschichtlichen Erlöser erhält, ist keineswegs ein zufälliges Beiwerk, das der Tugend als solcher fremd ist, sondern sie wird durch den concreten Begriff dieser letzteren selbst ausdrücklich gefordert.

Je weiter die Entwickelung der christlichen Tugend fortschreitet, beides in dem bekehrten Individuum und in der Totalität des Reichs des Erlösers, desto vollständiger deckt sie sich, und zwar nach allen ihren besondren Seiten, Formen, Elementen und Momenten, mit der Idee der menschlichen Tugend als solcher, und desto klarer geht auch das Bewußtsein um die absolute Identität beider auf. Ein Auseinanderfallen beider, und zwar sowohl für das Bewußtsein als in der thatsächlichen Wirklichkeit, findet nur in dem Maaße statt, in welchem die von der Erlösung ausgehende Entwickelung noch zurück ist, beides im Individuum und in der Gemeinschaft der Erlösung als Ganzem, und also die Idee der normalen menschlichen Sittlichkeit weder als solche noch in ihrer concreten christlichen Bestimmtheit schon in ihrer ganzen Reinheit entfalteten Fülle und Wahrheit erkannt wird. Je weiter die Tugend des Bekehrten ihrer Vollendung entgegenreift, desto mehr verähnlicht sie sich der Tugend des Erlösers, welche wie einerseits der allgemeine Grundtypus, in den die Sittlichkeit aller dem Reiche der Erlösung angehörigen menschlichen Individuen hinein- und umgeprägt werden soll, so andrerseits die menschliche Tugend als solche in ihrer ganzen Reinheit gediegenen Fülle und Wahrheit ist. (Vgl. §. 563.)

§. 796. Der Verlauf der Heiligung, durch welche die Tugend des Bekehrten sich allmälig immer vollständiger realisirt, und mithin auch der Proceß seiner sich nach und nach bis zur wirklichen Ausgeburt des neuen heiligguten geistigen Menschen vollziehenden und somit vollendenden Wiedergeburt kann *nicht* als ein *schlechthin stätiger* gedacht werden. Er könnte ein solcher nur sein unter der Voraussetzung der *absolut gleichmäßigen* Fortdauer der Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen, d. h. der Sache nach der continuirlich gleichmäßig fortschreitenden Steigerung dieser Empfänglichkeit. Eine solche ist aber nicht denkbar, da die göttliche Gnadenwirksamkeit und die vermöge derselben bewirkte Bekehrung so wie der von ihr aus sich fortsetzende Umgebärungsproceß eine Gewalt sind, welche dem Menschen, wie er durch die frühere sündige Entwickelung geworden ist, und dem Princip dieser sündigen Entwickelung, dem angebornen sündigen Hange,

überhaupt dem alten Menschen in ihm angethan wird. Gegen diese Gewalt reagirt naturnothwendig die alte sündige Natur in ihm und entfaltet die ganze Macht des in ihr mitgesetzten Bösen, wovon eine Steigerung der Energie der Wirksamkeit des sündigen Princips in dem bekehrten Individuum die unmittelbare Folge ist. So erhebt sich in ihm ein Kampf des alten und des neuen Menschen, „des Fleisches und des Geistes" auf Tod und Leben. Die Reaction der Sünde muß aber der Natur der Sache zufolge ausdrücklich eben auf die Schmälerung der Empfänglichkeit des Individuums für die göttliche Gnadenwirksamkeit gerichtet sein, und sonach ist, sofern sie nicht schlechthin erfolglos bleibt, ihre Wirkung gerade die, daß in den einzelnen Punkten des Heiligungsprocesses das Maaß der Empfänglichkeit des Bekehrten für die göttliche Gnadenwirksamkeit ein verschiedenes ist, mithin auch das Maaß der göttlichen Gnadenwirkungen, der Proceß also nicht in schlechthin stätiger Weise vorschreitet. Völlig können übrigens die göttlichen Gnadenwirkungen bei ihm in keinem Momente cessiren. Sie könnten dieß nur sofern in dem Bekehrten in irgend einem Momente auch kein Minimum von Empfänglichkeit für sie gesetzt wäre. Die Möglichkeit hiervon wird aber bei ihm als dem im Gnadenstande stehenden durch den Begriff dieses letzteren (§. 785.) ausdrücklich ausgeschlossen.

§. 797. Hiermit ist als unmittelbare Folge der Reaction des alten Menschen auch die Möglichkeit von Sündenfällen der schon Bekehrten gesetzt. Jene Reaction steigert nämlich in dem bekehrten Individuum das ohnehin schon vorhandene (§. 384.) Mißverhältniß zwischen seinem bereits errungenen normal sittlichen Vermögen und der Gewalt des sündigen Hanges, wenigstens momentan noch auf eigenthümliche Weise. Nun kann zwar allerdings (vgl. §. 385.) die göttliche Gnadenwirksamkeit auch diese Disproportion wieder ausgleichen; allein sie kann es doch immer nur unter der Voraussetzung der Empfänglichkeit des Menschen für ein eigenthümlich gesteigertes Maaß der göttlichen Gnade. Diese Voraussetzung kann aber nicht nur nicht auf unbedingte Weise gemacht werden, sondern sie muß auch sogar schlechterdings in einzelnen Fällen fehlschlagen. Nämlich infolge davon, daß in dem Bekehrten bis zur wirklichen

Vollendung seiner Heiligung und seiner Wiedergeburt hin immer irgend ein Zurückbleiben der geheiligten Entwickelung entweder des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener stattfindet, also immer irgend ein Zurückbleiben entweder der Heiligung seiner erkennenden Function, mithin seiner sittlichen Gesinnung, hinter der seiner bildenden Function, mithin seiner sittlichen Fertigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener. Denn dieß ist ja die unvermeidliche Folge seiner vorhergängigen sündigen Entwickelung, in der ihrer Natur nach immer eine Disharmonie der Entwickelung der beiden Hauptfunctionen der Persönlichkeit, entweder in der einen oder der andern von jenen beiden Weisen, mitgesetzt ist (§. 514.). Aus diesem Zurückgebliebensein der Heiligung und der geheiligten Entwickelung, sei es nun des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit oder umgekehrt, resultirt dann unvermeidlich eine unrichtige Beurtheilung der sittlichen Aufgabe, wie sie für das Individuum im Einzelnen sich gibt, insbesondere in Ansehung des Verhältnisses zwischen der sittlichen Forderung an sich und seinem jedesmaligen sittlichen Vermögen, mag es nun sein, daß es sich vermöge seiner mehr geförderten sittlichen Gesinnung eine sittliche Aufgabe stellt, der seine zurückgebliebene sittliche Fertigkeit noch nicht gewachsen ist, oder daß es eine sittliche Aufgabe, zu deren Lösung seiner mehr geförderten sittlichen Fertigkeit bereits das Vermögen beiwohnt, wegen seiner zurückgebliebenen sittlichen Gesinnung sich zu stellen unterläßt. Eben hierin ist dann augenscheinlich auch für den schon Bekehrten die psychologische Möglichkeit von Sündenfällen gesetzt. Weil aber bei diesen Niederlagen seiner Tugend auf seiner Seite allemal eine Täuschung obwaltet, so sind sie nie ein wirkliches Herausfallen aus dem Gnadenstande, sondern bloße Schwachheitssünden, jedoch dieß in sehr verschieden abgestuftem Maaße. Indem sie den Bekehrten sich über sich selbst enttäuschen helfen, haben sie unter der Wirkung der göttlichen Gnade gerade die Wiederherstellung einer erhöhten Empfänglichkeit desselben für die göttliche Gnadenwirksamkeit zur Folge. Nach den verschiedenen Stufen der Untugend haben sie (jenachdem die frühere sündige Entwickelung entweder überwiegend die Bestimmtheit der bloß natürlichen Sünde oder überwiegend die der geistigen hatte,)

entweder die Form eines Hingerissenwerdens durch die Gewalt der Sünde, unter entschiedenem Zurücktreten des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, — oder die Form eines relativ bewußtvollen und selbstthätigen Nachgebens*) gegen den Reiz der Sünde, d. i. gegen die Sollicitation zur Sünde durch den angebornen sündigen Hang und die Macht der untugendhaften Gewöhnung, doch immer unter dem Obwalten irgend einer (relativen) Verdunkelung des Selbstbewußtseins oder (relativen) Gefangenschaft der Selbstthätigkeit.

§. 798. Ein wirklicher Wiederabfall des wirklich Bekehrten dagegen, ein wirkliches Herausfallen desselben aus dem wirklichen Gnadenstande ist unmöglich.**) Schon rein psychologisch betrachtet erscheint er als undenkbar. Er würde nämlich, um wirklich eigentlicher Abfall zu sein, in dem Abfälligen ein völlig klares Selbstbewußtsein und eine völlig ungebundene Selbstthätigkeit, so wie außerdem noch die vollständige Congruenz der geheiligten Entwickelung seines Selbstbewußtseins und der seiner Selbstthätigkeit voraussetzen, d. h. eine sittliche Beschaffenheit, die vor der Vollendung der Wiedergeburt bei keinem Bekehrten gegeben sein kann, also mit Einem Wort die Vollendung der Wiedergeburt selbst, welche aber ihrerseits wieder die Möglichkeit des Rückfalls, selbst des bloß partiellen, schlechterdings ausschließt, und ohnehin während des gegenwärtigen Lebens im materiellen Leibe nie vorkommen kann. Ueberdies aber ist ein Wiederabfall des wirklich Bekehrten sogar physisch unmöglich, weil ja durch den Act der Bekehrung selbst in dem Individuum wirklicher Geist (und zwar wirklich guter und heiliger) erzeugt wird, wenn auch nur in einem Minimum; der wirkliche Geist aber seinem Begriff selbst zufolge schlechthin inalterabel ist, weil in sich selbst schlechthin unauflösbar. Wo wirklicher guter und heiliger Geist einmal zustande gekommen ist, da ist und bleibt er wie unvergänglich so auch unverkehrbar und unverderbbar. Es kann allerdings dieser Moment schlechthin intensiver normaler Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie er in der Bekehrung stattfindet, in dem Leben des Bekehrten der einzige bleiben, und es kann so in ihm fernerhin zu keiner Erzeugung von

*) Eines „Den heiligen Geist betrübens": Eph. 4, 30.

**) Ebenso auch Batke, die menschliche Freiheit, S. 222 f.

wirklichem Geist mehr kommen, also alle übrige sich normalisirende Frömmigkeit und Sittlichkeit, die sich weiterhin an seine Bekehrung ansetzt, kann eine wieder verlierbare sein; aber das religiös-sittliche Product des Acts seiner Bekehrung selbst bleibt ihm unentreißbar, und somit wenigstens Ein fester Punkt der Gemeinschaft mit Gott, aus dem er nicht wieder herausgetrieben werden kann.*) Er mag so vielleicht geistig sehr arm bleiben und sehr straffällig werden, so daß sich an ihm das Wort von den Ersten, welche die Letzten werden, bewährt; aber völlig loskommen von Gott und letztlich verloren gehen kann er nicht mehr. Anders ist es, wenn es noch nicht zur wirklichen Bekehrung gekommen ist. Aus der vorbereitenden Gnade kann der Mensch vollständig wieder herausfallen, weil durch sie noch kein wirklicher (guter und heiliger) Geist in ihm zustande kommt. Der Herausfall aus ihr ist aber, weil dabei immer noch irgend eine Bewußtlosigkeit und Unfreiheit mit unterläuft, kein wirklicher oder eigentlicher Abfall, und mithin auch nicht irreparabel. Da nun so ein Wiederherausfallen des Bekehrten aus dem Gnadenstande unmöglich ist, so zeigt sich die Erwählung als unwiderruflich. Vgl. oben §. 769.)

Anm. 1. Wo sich der Schein eines Wiederabfalls Bekehrter zeigt, da ist entweder der Abfall kein wirklicher, d. h. totaler, oder die Bekehrung war keine wirkliche.**) Der letztere Fall namentlich ist ein sehr häufiger, indem wir uns über die Bekehrung, unsre eigne und die Andrer, so leicht täuschen, und bloße Annäherungen an sie, überhaupt schon die bloße Erweckung für die wirkliche Bekehrung nehmen. Aber auch nach der ersteren Seite hin entsteht leicht der Schein eines solchen Wiederabfalls, nämlich bei langwierigem Wankendwerden des Gnadenstandes. Die Sünde wider den heiligen Geist ist keine Sünde des Bekehrten, sondern die Sünde der absoluten Unbekehrbarkeit.

---

*) So läugnet ja auch Johannes grade deshalb von dem Wiedergebornen, daß er sündige und sündigen könne, weil das σπέρμα θεοῦ (vgl. §. 781.) in ihm bleibe. 1. Joh. 3, 9.

**) In dieser Ueberzeugung sehen wir uns auch durch die von der entgegengesetzten Annahme ausgehende Erörterung bei Hirscher, Christl. Moral, II, S. 602—605, nur bestärkt.

Anm. 2. Gibt es überhaupt keinen wirklichen Wiederabfall des Bekehrten, so fällt damit ganz von selbst die Frage nach der Widerbringbarkeit des von der Bekehrung abfällig gewordenen hinweg, über welche besonders aus Veranlassung von Hebr. 6, 4—9 so viel gestritten worden ist.

§. 799. Je weiter der Proceß der Wiedergeburt als Heiligung fortschreitet, desto mehr nimmt die Labilität ab, theils weil sein Fortschritt wesentlich zugleich eine fortschreitende Ausgleichung des Mißverhältnißes zwischen der geheiligten Entwickelung des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit ist, theils weil ja die Kraft der Frömmigkeit und der Tugend, überhaupt der sittlichen Normalität in demselben Verhältniß wächst, in welchem das Quantum des heilig-guten Geistes zunimmt, und die Reaction der Sünde in demselben Verhältniß nachläßt, in welchem das Quantum des unheilig-bösen geistartigen Seins abnimmt. Deshalb wird auch die Entwickelung der Heiligung je länger desto stätiger, und der Gnadenstand je länger desto unerschütterlicher, so daß der Fortschritt der Heiligung wesentlich zugleich eine fortgehende Befestigung des Gnadenstandes ist. Aus demselben Grunde werden aber freilich auch die Sünden der Bekehrten, je weiter diese bereits in der Heiligung gefördert sind, desto schwerer, weil sie sich ja in demselben Verhältniß immer entschiedner einem vollkommen bewußtvollen und selbstthätigen Nachgeben gegen den Reiz der Sünde annähern.

§. 800. Mit der Vollendung der Heiligung und somit auch der Wiedergeburt oder mit der Vollendung der heilig guten Vergeistigung des Bekehrten Individuums ist seine Labilität schlechthin aufgehoben, und die unbedingte Befestigung seines Gnadenstandes eingetreten. Dahin kann es aber während der Dauer dieses sinnlichen Lebens bei Keinem kommen, weil bei Jedem der sündige Hang seiner materiellen Natur (physisch) innwohnen bleibt, und so immer wieder die Macht der Sünde auflodern läßt, und sich in die sittliche Entwickelung, ihre Normalität, d. h. genauer ihre auf die Normalität gerichtete Tendenz, störend, hemmend einmischt, somit aber den völligen Abschluß der Wiedergeburt vereitelt.

§. 801. Auch den Bekehrten findet also der naturnothwendig irgend einmal eintretende Moment seines sinnlichen Ablebens noch nicht in völliger Reife vor. Da aus dem eben dargelegten

Grunde der Proceß seiner sittlichen Entwickelung bis dahin immer noch nicht zur vollen Normalität gelangen konnte, so kann seine Wiedergeburt auch in diesem Zeitpunkte noch nicht vollständig beendet, d. h. sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib noch nicht vollständig ausgereift sein. Nun ist aber ein wirklicher Naturorganismus die absolute Bedingung alles Lebens, und näher ein wirklicher beseelter Leib die Bedingung alles persönlichen Lebens. Die Persönlichkeit ist überall nur als das Resultat der Lebensfunctionen einer ihr Substrat bildenden Natur, und zwar immer zu absoluter Einheitlichkeit ihrer Elemente organisirten Natur, eines in sich vollendeten Naturorganismus oder näher beseelten Leibes. Ihr Sein ist daher schlechthin bedingt durch das ihres beseelten Leibes und diesem spezifisch homogen. Dieß gilt von der geistigen Persönlichkeit des menschlichen Individuums in ihrem Verhältniß zu seinem geistigen beseelten Leibe eben so unbedingt wie von der bloß natürlichen Persönlichkeit desselben in ihrem Verhältniß zu seinem materiellen oder sinnlichen beseelten Leibe. So lange also in dem Bekehrten der neue geistige Leib oder Naturorganismus noch nicht vollständig erwachsen ist, d. h. so lange er noch nicht in der Vollständigkeit seiner Elemente d. i. hier Organe, und in der vollständigen Construction derselben unter einander zu absoluter Einheit realisirt ist: so lange ist auch sein neues Sein aus der Wiedergeburt noch nicht vollständig ausgereift, so lange ist auch seine Persönlichkeit noch nicht zu wirklicher Intensität gediehen, und er seiner selbst noch nicht wahrhaft mächtig. Eines Zustands eigentlichen, vollen Lebens unabhängig von seinem **materiellen** Naturorganismus ist auch er so noch nicht fähig, und scheidet er so beschaffen aus diesem materiellen Dasein, so kann er noch nicht unmittelbar in ein neues vollendet geistiges Leben hineingeboren werden. In diesem Zustande findet aber dem Obigen zufolge der Moment, in welchem der Proceß seines sinnlichen Ablebens eintritt, den Bekehrten unvermeidlich. Aus dem schon entwickelten Grunde ist in ihm einerseits die Ausscheidung des durch seine frühere sündige Entwickelung erzeugten bösen geistartigen Seins noch nicht vollständig vollzogen, und andrerseits der durch seine neue fromme und gute Entwickelung erzeugte neue Geist theils durch die von ihrer materiell physischen Wurzel her sich stets wieder störend einmischende Sünde immer noch vielfach sündig verunreinigt, und

also auch noch in irgend einem Maaße an seiner absoluten Wirklichkeit verkürzt, theils noch nicht vollständig zu wirklicher, schlechthin durchgreifender Einheit seiner einzelnen Elemente unter sich construirt, d. h. noch nicht zu einem wirklichen beseelten Leibe des Geistes erbaut, sondern noch ein bloß embryonischer Geistorganismus: welche beiden Seiten wieder unter sich in wesentlichem Causalzusammenhange stehn. Bei besonders weit geförderter Heiligung und Widergeburt können nun allerdings durch den Proceß des sinnlichen Sterbens selbst die so auch in dem Bekehrten noch zurückgebliebenen Abnormitäten und Defecte vollends behoben werden, — es können dann, zumal wenn jener Proceß vermöge der eigenthümlichen äußeren sowohl als inneren Umstände, die ihn begleiten, ein tief in's Innerste hineingreifender Kampf ist (wie z. B. beim Märtyrerthum*), durch ihn selbst in der Bekehrten die letzten Residua des bösen und unheiligen geistartigen Seins in heilig-guten Geist umgearbeitet und so aufgehoben werden, womit sich dann zugleich der Ausbau seines heilig-guten geistigen Naturorganismus vollends vollbringt. Allein dergleichen Fälle können, da sie eine besonders weit geförderte Widergeburt voraussetzen, eben nur Ausnahmen von der gewöhnlichen Ordnung sein. Die allgemeine Regel ist, daß auch der Bekehrte noch nicht im Zustand völliger geistiger Reife aus dem sinnlichen Leben scheidet, und also mit seinem Ableben nicht schon unmittelbar seine Auferstehung coincidirt. Aber grade dieses sein Ableben ist die Bedingung seiner völligen Ausreifung.

Anm. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß es auch dem am meisten geförderten Gläubigen immer noch in irgend einem Maße an der völligen inneren Harmonie und Einheit seines sittlichen Seins fehlt, und Keiner völlig frei ist von allen Inconsequenzen seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit.

§. 802. Jene vereinzelten Ausnahmen abgerechnet muß also auch der Bekehrte nach seinem Ableben zunächst in den embryonischen Zustand des Todtenreichs (s. §. 487.) eintreten. In diesem aber findet er sofort die Bedingungen, unter denen seine Ausreifung sich vollends vollenden kann. Denn nun ist er außer

*) Man denke hierbei an die Vorstellung der alten Kirche von den eigenthümlichen Wirkungen des Märtyrertodes.

Contact gesetzt mit dem bisdahin noch immer in ihm, nämlich in seiner materiellen Natur, fortwuchernden Princip des Hanges zur Sünde, nachdem der sinnliche beseelte Leib von ihm abgestreift ist. Zu neuem Sündigen gibt es jetzt für ihn keine Sollicitation mehr in einer Welt, die selbst nur eine schattenhafte ist, und deren materielle Elemente auf ihn wenigstens keinen irgend bedeutenderen Reiz mehr ausüben können, da das bisherige Medium der reizenden Einwirkung der sinnlichen Aussenwelt auf ihn, sein grobmaterieller Naturorganismus, hinweggefallen ist, das an seiner geistigen Natur noch zurückgebliebene fein materielle Element aber sich im Zustande wenigstens relativer Nichtorganisation befindet. Die Möglichkeit eines eigentlich wirksamen Handelns ist für ihn hier im Hades freilich nicht vorhanden, weil er ja noch eines fertigen Organismus (beseelten Leibes) entbehrt, also eines Werkzeugs, um nach aussenhin zu wirken, und auch der Verkehr mit andern menschlichen Einzelwesen ist ihm aus ebendemselben Grunde versagt, — nämlich beides eben nur in dem Maaße, in welchem die Organisation seiner neuen geistigen Natur noch zurück ist. So ist er denn bestimmt auf sich selbst gewiesen. Dieß grade ist jetzt seine Aufgabe, durch tiefe Einkehr in sich selbst, durch stille, ungestörte Selbstbesinnung das Gewirre der in einander verschlungenen Fäden der mannichfaltigen Elemente seines geistigen Seins, welches er aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüber genommen hat, mehr und mehr wieder aufzulösen, und durch die Bearbeitung eben dieses seines eignen geistigen Seins die harmonische Einheit desselben, d. h. dann näher die Vollendung und Reife seines geistigen beseelten Leibes, und somit auch den Abschluß seiner Wiedergeburt allmälig herbei zu führen. Es beruht hierbei alles auf der völligen Ausscheidung aller noch materiellen, wenn gleich noch so fein materiellen, Elemente aus seinem Sein (d. h. näher aus seiner Natur), um so dieses zu einem im vollen Sinne wirklich (und ebendamit auch rein) geistigen zu potenziren, und, was der Sache nach hiermit zusammenfällt, auf der völligen Aussonderung aller Elemente unheilig-bösen geistartigen Seins, die in ihm seinem heilig-guten Geiste noch beigemischt sind. Was an seinem geistigen Sein (näher an seiner Natur) noch irgend Materie ist, vollends als Geist zu setzen vermöge des nach innen hinein gerichteten sittlichen Processes, und so dasselbe von jeder ihm

noch anhaftenden materiellen Schlacke, hiermit aber auch von allen vergänglichen Elementen*) vollständig zu reinigen: das ist die Arbeit, die den unvollendet abgelebten Bekehrten im Hades beschäftigt. Auf eine ihm äußere Materie ein (normales) individuelles Bilden zu richten, und sie vergeistigt sich zu assimiliren, vermag er dort nicht, weil ihm nach dem Zerfall seines materiellen Naturorganismus die dazu unumgänglichen Vermittelungen und Bedingungen fehlen, und von dieser Seite her kann er sich also nicht weiter geistig bereichern; wohl aber kann und soll er in diesem Uebergangszustande die an ihm selbst (näher an seiner Natur) noch unvergeistigt zurückgebliebene (wenn gleich noch so sehr sublimirte) Materie vollends in normaler Weise seiner Persönlichkeit als wirklich geistiges Organ zueignen, d. h. normal aneignen (assimiliren). Auch dieß Werk, in welchem er die letzte Hand an das Product seines sittlichen Lebens anlegt, vollbringt er natürlich nicht aus seinem eignen sittlichen Vermögen als solchem, sondern kraft der göttlichen Gnade des Erlösers oder näher kraft des „heiligen Geistes," mit welchem jener ihm auch im Todtenreich einwohnt und nahe ist; und wahrscheinlich wird er dabei auch noch durch den mitwirkenden Einfluß der bereits vollendeten Geistwesen, mit denen er nach der Ablegung der groben Materialität in nähere Berührung gebracht ist, unterstützt. Auch dieses letzte Stadium der Heiligung, in welches die eigentlichen Geburtswehen der Ausgeburt des neuen geistigen Menschen fallen, kann nicht ohne tiefen Schmerz verlaufen, der auch ein zugleich sinnlicher sein muß, in demselben Maaße, in welchem der Natur des Abgeschiedenen noch materielle (sinnliche) Elemente anhaften. Je mehr es jetzt grade darauf ankommt, auch die verborgensten Tiefen des sittlichen Seins des Individuums noch vollends von allen versteckten Resten der Sünde auszureinigen, desto schneidender muß jener Schmerz sein. Bei diesem Processe können immerhin noch mancherlei Oscillationen vorkommen**); was aber das Resultat desselben angeht, so ist allerdings das Quantum des (schlechthin) wirklichen und heilig-guten Geistes, der durch denselben letztlich erwirkt wird, da, wie oben bemerkt wurde, im Hades ein Aneignen einer äußeren Materie

*) Oder mit Marc. 9, 49 zu reden: von allem, was der Fäulniß unterliegt.

**) Vgl. Romang, Nat. Religionslehre, S. 605.

nicht stattfinden kann, durch die Masse der Elemente des Seins bestimmt, welche der Abgeschiedene dorthin mitbringt, und somit ein genau beschränktes. Mehr kann der unvollendete abgelebte Bekehrte im Todtenreich nicht aus sich machen, der Quantität nach, als er in dem sinnlichen Leben als sein Eigenthum eingesammelt hat; aber etwas Besseres, der Qualität nach, kann er aus sich machen, und durch eine durchgeführte organische Anordnung seines Eigenthums kann er dieses für sich in höherem Grade nutzbar und werthvoll machen. Je mehr er so von seinem geistigen Naturorganismus vollends alle ihm noch anhangenden materiellen Elemente ausscheidet, desto mehr wird derselbe volles Licht, ein Lichtleib. (Vgl. §. 474.) In demselben Verhältniß nun, in welchem auf dem angegebenen Wege sein geistiger beseelter Leib sich nach und nach in seiner Vollständigkeit consolidirt, ergibt sich für ihn auch wieder die Möglichkeit einer Wirksamkeit nach aussenhin, und also auch eines Verkehrs mit andren Abgeschiedenen im Hades und überhaupt einer freieren Lebensbewegung und Lebensentfaltung, und so wird sein Loos schon im Todtenreich je länger desto mehr ein befriedigendes und erfreuendes. Der Moment aber, da sein geistiger beseelter Leib vollständig organisirt, also seine Wiedergeburt vollständig beendet ist, ist zugleich der Moment seiner vollständigen Wiederbelebung und seiner Ausgeburt und Befreiung aus dem Todtenreich, d. h. seiner Auferstehung. Besitzt er wirklich einen wirklichen und wirklich geistigen beseelten Leib, so lebt er nun auch wirklich geistig, und ist zur Existenz unter schlechthin immateriellen Bedingungen qualifizirt, und die Schranken des Hades sind somit für ihn, den reinen Geist, von selbst gefallen. Jeder feiert seine Auferstehung unmittelbar in dem Augenblick der wirklichen Vollendung seiner Wiedergeburt.

Anm. Die Auferstehung ist also nicht eine Wiedervereinigung der Persönlichkeit mit ihrem Naturorganismus oder, wie man ungenau zu sagen pflegt, der Seele mit dem Leibe. Vgl. in dieser Beziehung auch Off. 20, 4—6. Die „Auferstehung der Gerechten" ist eine continuirliche, nicht eine absolut simultane. Sie braucht daher auch nicht auf die Wiederkunft des Erlösers zu warten, wiewohl sie allerdings bei Vielen bis auf diesen Zeitpunkt ausgesetzt bleiben kann. Vgl. oben §. 596. 602.

§. 803. Mit seiner Auferstehung tritt der vollendete Bekehrte unmittelbar in die wirkliche Seligkeit (wie in die wirkliche Unvergänglichkeit) ein, weil in die volle Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser, dem er forthin in seiner kosmischen Wirksamkeit als von ihm vollständig erfülltes Werkzeug dient, womit er dann unmittelbar zugleich auch in die ungehemmte Gemeinschaft mit allen schon vollendeten Erlösten und überhaupt mit der gesammten seligen Geisterwelt eingegangen ist. Eines Zuwachses ist seine Seeligkeit aber allerdings noch fähig, zunächst sofern noch weitere und herrlichere Entwickelungen des Reichs des Erlösers noch erst in der Zukunft bevorstehn, und die Vollendung desselben noch nicht angebrochen ist, sodann aber auch sofern ja überhaupt die Seligkeit der Vollendeten ihrem Begriff zufolge als eine endlos wachsende gedacht werden muß. (S. oben §. 474.)

§. 804. Denjenigen, welche unbekehrt aus dem sinnlichen Leben abscheiden, bleibt auch im Todtenreich zunächst noch die Möglichkeit offen, sich dem Heil der Erlösung zuzuwenden, dessen Kenntniß sie theils dahin mitnehmen, theils dort vorfinden. Die Gnadenwirksamkeit Gottes durch den Erlöser waltet auch in diesem Reich der Schatten und der Unentschiedenheit noch. Auch tritt hier für den ungläubig Unbekehrten unvermeidlich eine durchgreifende Enttäuschung ein, und die auch hierhin dringende Kunde von der immer herrlicheren Entwickelung des Reiches des Erlösers auf Erden und von seinen Siegen ist wohl geeignet, auch den am meisten verblendeten nüchtern zu machen. Ergreift nun das unbekehrt abgelebte Individuum jetzt das ihm so unter den einladendsten Bedingungen von Neuem angebotene Heil der Erlösung wirklich mit Ernst: so muß es zur vollen Aneignung desselben auch im Hades ganz denselben religiös-sittlichen Proceß durchlaufen, den wir bereits kennen gelernt haben. Er muß natürlich bei ihm ein höchst langwieriger sein, bei der entsetzlichen Verwirrung und Verderbniß der Verhältnisse seines (sittlichen) Seins (d. h. näher seiner Natur), welche der Unbekehrte und vollends der auch nicht einmal Erweckte aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüberbringt. Durch Gottes Gnade jedoch, vielleicht unter der Mitwirkung der schon weiter geförderten Mitbewohner des Mittelorts, muß das schwierige Werk, wenn anders vonseiten des Menschen ernstlich darauf eingegangen wird, endlich doch vollständig gelingen. Auch muß

der Verlauf dieser Bekehrung und Wiedergeburt in der letzten Stunde ein höchst schmerzlicher sein, und er kann nicht ohne scharfe, auch sinnlich wehethuende Mittel vonstatten gehn, wahrscheinlich wohl auch nicht ohne eine negative Einwirkung des geistigen Lichts der schon vollendeten Geisterwelt (s. oben §. 474.), d. i. nicht ohne ein die Materie verzehrendes Feuer*) (s. oben §. 605.). Auch im besten Falle wird indeß das Resultat der Bekehrung im Todtenreich, d. h. das durch ihren Proceß noch erwirkte heilig-gute geistige Sein des Individuums, weit zurückbleiben hinter dem vollendeten Zustande derer, die sich schon während dieses sinnlichen Lebens, und zwar nicht etwa erst auf dem Sterbebette, zu dem Erlöser bekehrten. Denn während diese von ihrer Bekehrung ab aus dem weiten Gesammtumfange der äußeren materiellen Natur, soweit sie zu ihr in Relation standen, vermöge der sittlichen Zueignung derselben an ihre Persönlichkeit, eine reiche Fülle geistigen Seins als ihr Eigenthum einsammeln konnten, sind die sich erst nach ihrem Ableben bekehrenden auf das Quantum von realen Elementen beschränkt, welches sie als ihr (individuelles) Eigenthum aus jenem früheren Leben mitgebracht haben, und können sich nur insoweit, als diese vorreichen, noch ein heilig-gutes geistiges Eigenthum herausarbeiten.

Anm. Das hier zuletzt Gesagte gilt natürlich auch von der Bekehrung in articulo mortis und relative überhaupt von den späten Bekehrungen.

§. 805. Die Möglichkeit einer Bekehrung im Hades steht also allerdings noch offen, aber eben auch nicht mehr als die bloße Möglichkeit; eine Nothwendigkeit der Bekehrung tritt auch hier für Keinen ein, sondern ob jene Möglichkeit zur Wirklichkeit wird oder nicht, das ist in letzter Beziehung in die eigne Selbstbestimmung eines jeden gelegt. Das unbekehrte Individuum kann auch nach seinem sinnlichen Ableben noch seine Abkehr von Gott und der sittlichen Normalität beharrlich, und zwar endbeharrlich fortbehaupten. Welches in diesem Fall die weitere Wendung seiner Entwickelung und sein Loos ist, wurde bereits oben §. 487. und 605. erörtert.

*) Marc. 9, 49.

Berichtigungen.

Die Verhinderung des Verfassers, bei dem zweiten Bande vom 11. Bogen an selbst die Revision des Drucks zu besorgen, hat leider in diesem Theile des Buchs zahlreiche Druckfehler zur Folge gehabt. Die irgendwie sinnstörenden sind nachstehend verzeichnet, mit der Bitte an den Leser, sie vor dem Gebrauch der Schrift zu verbessern.

S. 161, Z. 10 von unten lies zugeeignet statt zugeeinet.
„ 172, „ 13 v. unten ist hinter „Leibes" die Parenthese zu schließen.
„ 173, „ 11 v. oben l. von st. vom.
„ 175, „ 13 v. oben ist „gesetzt" von „zusammen" zu trennen.
„ 179, „ 15 v. oben l. diesem st. diesen.
„ 194, „ 10 v. oben l. niederem st. niederen.
„ 198, „ 18 v. oben l. thatsächliche st. thatsächlichste.
— „ 12 v. unten ist hinter „Züchtigung" einzuschalten: an.
„ 201, „ 15 v. unten l. von st. von st. vor.
„ 202, „ 16 v. unten ist hinter „Selbstthätigkeit" einzuschalten: ist.
— „ 13 v. unten ist das Komma hinter „wesentlich" zu tilgen.
„ 203, „ 18 v. oben l. laut st. lautet.
„ 204, „ 17 v. unten ist hinter „gesetzt" einzuschalten: ist.
— „ 7 v. unten l. eximiren st. ruiniren.
— „ 5 v. unten l. eben st. aber.
„ 206, oberste Zeile ist nach „Böse" einzuschalten: zu.
— Z. 4 v. oben l. Nun st. Nnr.
„ 207, „ 5 v. oben ist hinter „ein" einzuschalten: es.
„ 214, „ 10 v. oben ist nach „Macht" einzuschalten: verletzt.
— „ 11 v. oben l. meint st. nimmt.
„ 218, „ 15 v. unten l. dem st. den.
— „ 5 v. unten ist hinter „sündigen" statt des Kommas ein Punkt zu setzen.
„ 221, „ 9 v. unten l. welchen st. welchem.
„ 222, „ 21 v. oben l. aus st. an.
„ 223, „ 3 v. oben l. Region st. Religion.
„ 225, „ 14 v. oben l. des st. dieses.
— „ 3 v. unten l. den st. dem.

S. 226, Z. 12 v. oben l. welche st. welchen.
„ 228, „ 12 v. oben l. geschlechtlichen st. geschichtlichen.
— „ 7 v. unten ebenso
„ 229, „ 4 v. oben l. Erzieher st. Erziehung.
„ 230, „ 17 v. unten l. sittlich st. sittlichen.
„ 231, „ 9 v. unten ist nach „oder" einzuschalten: die.
„ 233, „ 15 v. oben l. nach st. noch.
„ 236, „ 9 v. oben l. sinnlichen st. sündigen.
„ 245, „ 3 v. unten l. dem st. den.
„ 246, „ 15 v. oben ist sein einmal zu tilgen.
— „ 10 v. unten l. Naturdinge st. Naturdingen.
„ 247, „ 15 v. oben l. hinausthut st. herausthut.
„ 249, „ 3 v. oben ist vor „Aber" einzuschalten: [2]).
„ 250, „ 2 v. oben ist der Gedankenstrich zu tilgen.
— „ 17 v. oben l. der st. die.
— „ 12 v. unten l. Geisterreich st. Geistreich.
„ 255, „ 15 v. unten l. Actoren st. Actore.
— „ 13 v. unten l. diesen st. diese.
— „ 4 v. unten l. Heils st. Theils.
„ 256, „ 2 v. unten l. denn st. dann.
„ 257, „ 23 v. oben l. den st. der.
„ 258, „ 5 v. oben l. Allen st. Allem.
— „ 19 v. oben l. verschiedenen st. verschiedener.
„ 260, „ 4 v. unten l. werden st. worden.
„ 261, „ 5 v. oben ist hinter „Einsicht" einzuschalten: in.
— „ 12 v. oben l. den st. der.
„ 262, „ 7 v. oben ist das erste „sich" zu tilgen.
„ 265, „ 4 v. oben ist das Komma hinter „sittlichen" zu tilgen.
„ 266, „ 17 v. oben ist hinter „sittlich" einzuschalten: normal.
„ 271, „ 3 v. unten l. Manifestation st. Manifestationen und Inspiration st. Inspirationen.
„ 272, „ 16 v. oben ist das Komma hinter „Und" zu tilgen.
— „ 17 v. oben l. daß st. das.
— „ 9 v. unten l. seinen st. den.
„ 280, „ 14 v. unten l. dem st. den.
„ 282, „ 10 v. unten ist hinter „persönlichen" einzuschalten: an.
„ 283, „ 12 v. oben l. ihn st. ihm.
— „ 14 v. unten ist hinter „desselben" die Parenthese zu schließen.
„ 284, „ 9 v. oben l. wirklich st. wirkliche.
„ 288, „ 7 v. oben l. denkbarerweise st. dankbarerweise.
— „ 9 v. unten l. diesen st. diesem.
„ 289, „ 6 v. unten l. Er st. Es.
„ 290, letzte Zeile l. Joh. 13, 3.
„ 292, Z. 15 v. unten ist Persönlichkeit zu streichen.
— „ 13 v. unten ist hinter „heilig guter" die Parenthese zu schließen.

S. 293, Z. 4 v. unten l. ablegt ſt. ablobt.
„ 294, „ 16 v. unten l. unſern ſt. dieſen.
„ 295, „ 19 v. oben l. Leibe ſt. Leben.
„ 296, „ 9 v. unten l. hinweggefallen ſt. hinwegfallen.
„ 300, „ 9 v. unten l. immer reicherer ſt. einer reicheren.
„ 304, „ 18 v. unten l. irdiſch-perſönlichen ſt. irdiſchen-perſönlichen.
„ 305, „ 11 v. unten l. ein ſt. im.
„ 306, „ 2 v. oben l. nur ſt. und.
— „ 21 v. oben l. Setzung ſt. Satzung.
„ 307, „ 11 v. unten l. ſeinem ſt. ſeinen.
„ 311, „ 11 v. oben l. uns ſt. ihm.
— „ 18 v. oben l. Verſühnung ſt. Verſöhnung.
— „ 15 v. unten ebenſo.
„ 312, „ 9 v. unten ebenſo.
— „ 6 v. unten l. neuen ſt. guten.
„ 316, „ 9 v. unten l. vorausſetzt ſt. vorausgeſetzt.
„ 329, „ 17 v. oben l. ſeinen ſt. ſeinem.
„ 330, „ 16 v. oben iſt nach „iſt" einzuſchalten: in.
„ 332, „ 11 v. oben l. Empfänglichkeit ſt. Unempfänglichkeit.
— „ 3 v. unten iſt hinter „Jenes" das Komma zu tilgen.
„ 334, „ 18 v. oben l. feine ſt. freie.
— „ 17 v. unten l. feeliſches ſt. feliges.
„ 335, „ 11 v. oben l. noch gährenden ſt. nachgährenden.
„ 336, „ 18 v. oben l. 1 Cor. 3, 13—15 ſt. 1 Cor. 3, 13—1—15.
„ 343, „ 6 v. oben l. materialen ſt. materiellen.
— „ 15 v. oben l. Die ſt. Dieſe.
„ 346, letzte Zeile l. ſeinen ſt. ſeinem.
„ 349, Z. 6 v. unten l. ein ſt. im.
„ 350, „ 7 v. unten l. das ſt. des.
„ 352, „ 12 v. oben l. unvorſtellbare ſt. unverſtellbare.
„ 354, „ 11 v. unten l. ſie ſtatt ihn.
— „ 6 v. unten l. vor ſt. von.
„ 355, „ 16 v. oben iſt hinter „Herzensgüte" einzuſchalten: normalerweiſe.
„ 364, „ 9 v. unten iſt hinter „die" einzuſchalten: Vernünftigkeit, und tugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die.
„ 366, „ 10 v. oben iſt hinter „Tugend" einzuſchalten: welche.
„ 367, „ 9 v. oben iſt hinter „Character" einzuſchalten: theils unter dem individuellen.
— „ 16 v. unten l. Selbſtbewußtſein ſt. Selbſtbewußtſeins.
„ 368, oberſte Zeile l. ſie ſt. die.
— Z. 9 v. oben iſt hinter als einzuſchalten: Tugend des.
— „ 10 v. oben l. als ſtatt aus.

S. 371, Z. 20 v. oben sind die Worte „auf seinem Wissen und seinen Vorstellungen" zu streichen und dafür Z. 22 v. oben hinter „Verstandessinne," einzuschalten.
„ 372, „ 8 v. unten l. Treue st. Großmuth.
— „ 7 v. unten l. Großmuth st. Treue.
„ 377, „ 5 v. oben ist nach §. einzuschalten: 660.
„ 379, „ 7 v. oben l. nie st. ein.
— „ 21 v. oben l. verwischt st. vermischt.
„ 380, „ 21 v. oben l. nie st. ein.
„ 381, „ 5 v. unten l. innigsten st. wenigsten.
„ 382, „ 14 v. oben l. soll st. so.
— „ 22 v. oben l. vollen st. vollem.
— „ 7 v. unten l. auch statt aus.
„ 383, „ 5 v. unten l. Antheils st. Urtheils.
„ 387, letzte Zeile l. Ungütigkeit st. Ungültigkeit.
„ 388, Z. 8 v. oben l. desselben st. derselben.
— „ 20 v. oben l. Berufsuntüchtigkeit statt Berufstüchtigkeit.
„ 391, „ 11 v. oben l. natürlichen st. natürchen.
„ 392, „ 15 v. oben l. Prävalenz st. Prävalation.
„ 394, „ 3 v. oben l. Gewichtigkeit st. Gerechtigkeit.
„ 396, „ 10 v. oben l. abnorm st. abnorme.
„ 399, „ 14 v. unten ist hinter „die" einzuschalten: sittliche.
— „ 10 v. unten l. Wirklichkeit st. Wirksamkeit.
„ 403, „ 5 v. oben ist hinter „ist" einzuschalten: in.
— „ 6 v. unten l. abnormem st. abnormen.
„ 404, „ 12 v. oben l. organischem st. organischen.
„ 504, „ 4 v. oben ist hinter „Worts" die Parenthese zu schließen.
„ 410, „ 18 v. unten l. bestimmte st. bestimmten.
— „ 17 v. unten l. den st. der.
„ 413, „ 17 v. oben l. die st. des zweiten der.
„ 414, „ 15 v. oben ist das dritte die zu streichen.
— „ 18 v. unten l. Unreinheit st. Unwahrheit.
— „ 14 v. unten ebenso.
— „ 10 v. unten ebenso.
„ 416, oberste Zeile, l. beachte st. brachte.
— Z. 2 v. oben l. der st. die.
— „ 2 v. unten l. denn st. dann.
„ 418, „ 5 v. oben ist hinter „nur" als zu streichen.
„ 419, letzte Zeile, ist die Parenthese vor dem ersten „der" anzufangen.
„ 420, letzte Zeile, l. Verneinung st. Vereinung.
„ 421, Z. 4 v. unten ist hinter „desselben" st. des Semikolons ein Komma zu setzen.
„ 422, „ 16 v. unten l. die st. und.
„ 426, „ 13 v. oben ist hinter „eine" einzuschalten: relativ.

S. 428, Z. 6 v. oben l. wesentlich st. wesentliche.
— „ 19 v. oben l. Untugenden st. Untugend.
„ 429, „ 2 v. unten l. vollzogenen st. vollzogene.
„ 431, letzte Zeile, ist am Schluß derselben hinzuzufügen: mit jenem Uebergewicht einzelner besondrer Untugenden.
„ 434, Z. 14 v. oben l. allein st. allen.
— „ 4 v. unten ist hinter „innerhalb" einzuschalten: des Bereichs.
„ 435, „ 8 v. unten l. wirksam st. wirksame.
„ 436, „ 16 v. unten ist hinter „kein" einzuschalten: rein.
„ 437, „ 17 v. oben l. Bezeichnung st. Beziehung.
„ 438, „ 10 v. oben l. oder st. als.
„ 439, „ 6 v. oben ist zwischen „die" und „subjective" einzuschalten: die.
„ 441, „ 8 v. oben ist das zweite überhaupt zu streichen.
„ 461, „ 3 v. unten l. ἁμαρτίας st. ἁμαστίας;
„ 462, „ 4 v. oben l. Punkte st. Punke.
— „ 7 v. unten l. in dem st. indem.
„ 467, „ 11 v. oben l. Diesen st. Dieser.
„ 468, „ 10 v. oben ist hinter „Individuums" ein Parenthesenstrich (—) zu setzen.
— „ 8 v. unten ist hinter „Seite" einzuschalten: der Heiligung ist die **Abtödtung**, diese synthetische oder positive Seite derselben.
„ 469, „ 8 v. oben l. welche st. welchen.
— „ 7 v. unten l. den st. die.
„ 470, „ 19 v. oben l. noch st. auch.
„ 471, „ 10 v. oben ist hinter „Schaden" hinzuzusetzen: zum Ausbruch bringen.
„ 473, „ 14 v. oben ist hinter „Reinheit" ein Komma zu setzen.
— „ 20 v. oben ebenso.
„ 474, „ 11 v. unten l. 784 st. 384.
— „ 8 v. unten l. 785 st. 385.
„ 479, „ 9 v. oben l. einer st. immer.
„ 480, „ 14 v. oben l. dem st. der.

In demſelben Verlage ſind früher erſchienen:

Rothe, R., die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihre Verfaſſung. Ein geſchichtl. Verſuch. Nebſt einem Anhange über die Aechtheit der Ignatianiſchen Briefe. gr. 8.
Rthlr. 3. 22½ Ngr.

Rothe, R., Verſuch einer Auslegung der pauliniſchen Stelle Röm. V. v. 12—21. 26¼ Ngr.

Reinhard, Dr. Fr. V., Verſuch über den Plan, den der Stifter der chriſtl. Kirche zum Beſten der Menſchheit entwarf, mit Anhang und Zuſätzen vermehrt von Dr. L. Heubner. gr. 8. Rthlr. 1. 20 Ngr.

Academic 54

Democrac. 126